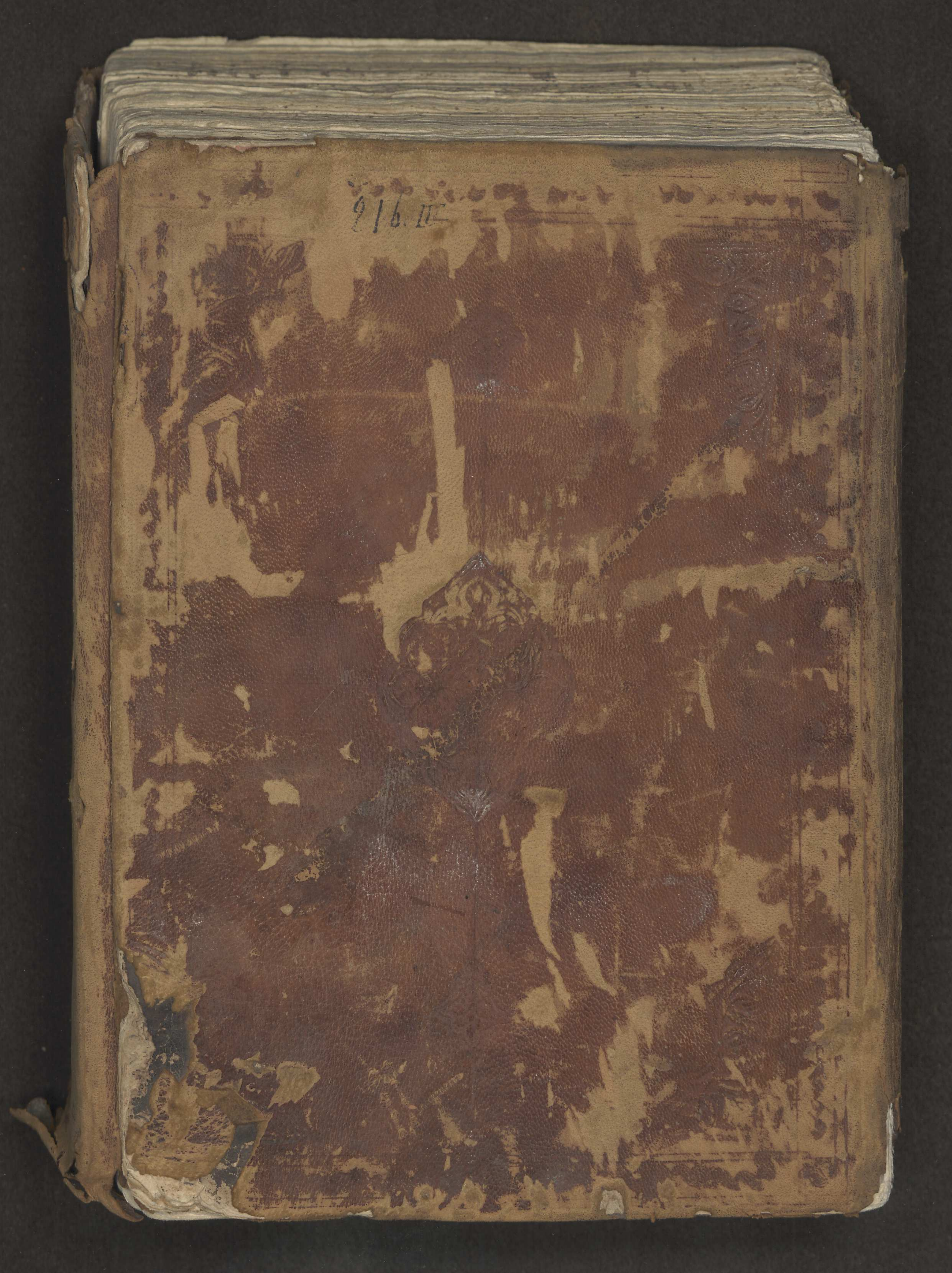
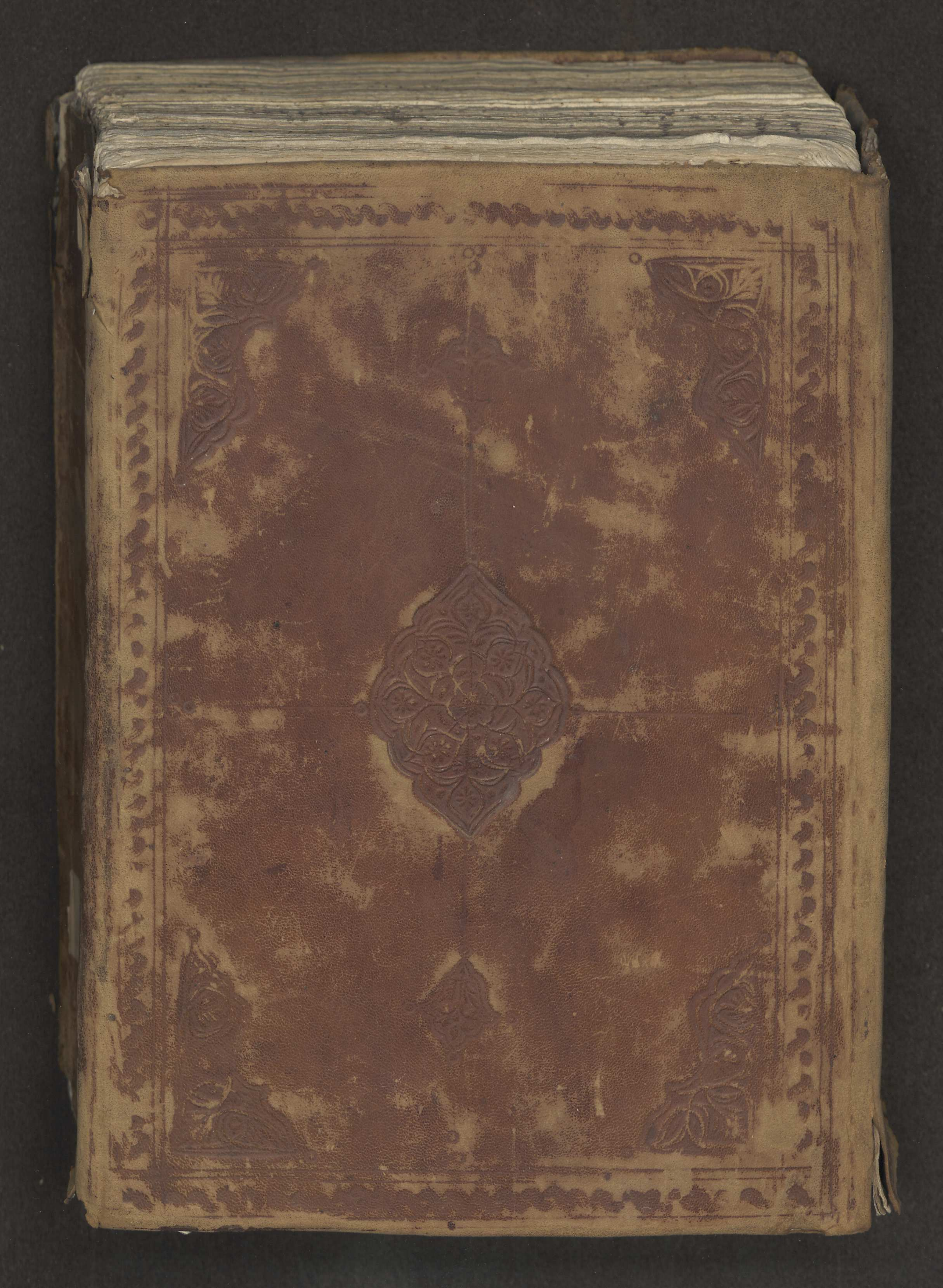

21
1942c




21
1942c



f. 204r. Bāb al-manzila baina l-manzilatain



المجلد الثالث من كتاب شرح عيون المسا
ئل تصنيف الشيخ الامام العالم الحاكم المحسن بن كرامة الجشمي
البيهقي البروقني رحمة الله عليه ورضوانه

في هذا المجلد الكريم الاخبار والافعال والاجماع والقياس والاجتهاد
والاجتهاد وصفة المفتي والمستفتي والحظر والاباحة والوعد والوعيد
والاسماء والاحكام والاحباط والتكفير وكيفيتهما والموازنة والتوبة
والصغاير والكباير والعزوم والارادات وعذاب القبر والصراط والميزان
وانطاق الجوارح واحكام الحجة والمشبهة وما يرجع الكفار والفساق ومسايل الامامة
وما يتعلق بها من التفضيل والاحكام جملة وتفصيلا والامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وحكم البغاة وخاتمة فيما اتفق عليه مما خالف فيه الزيدية من مسايل الامامة

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله

[illegible] الصدق والكذب [illegible]

مسئلة

إنما يصير خبرا بقصد المخاطب الا ان يكون خبرا وارادة الكلام ما هو يقع في مواضع احدها حقيقة الصدق والكذب وحقيقة الخبر وما به يصير الخبر خبرا فهي اربعة فصول اما الاول فحقيقة الصدق هو خبر مخبره على ما هو به نحو قولك زيد في الدار وهو فيها ودلالة يحتمه الجاز ظن ارتها وانعكاسها فاما حد الكذب فهو خبر مخبره على خلاف ما اخبر وقيل خبر مخبره ليس كما اخبر فاما حد الخبر فهو ما يصح فيه الصدق والكذب هكذا ذكره اهل اللغة لما ذكروا اقسام الكلام وجعلوا الخبر من اقسام الكلام وجعلوا حقيقته ما يصح فيه الصدق والكذب ومعناه انه يصح ان يقال للمتكلم به صدقت وان يقال له كذبت وهذا لا يصح في الامر والنهي وسائر اقسام الكلام الا في الخبر خاصة **فان قيل** هذا ينتقض بمن قال النبي صلى الله عليه ومسيلمة صادقان او كاذبان **قلنا** اختلف العلماء في ذلك فمنهم من يقول انه كاذب لانه اخبر عن جملة مخبره بخلاف خبره ومنهم من يقول هو بمنزلة خبرين هو صادق في احدهما كاذب في الآخر ولا يقال بان اشارة الاخر من يوصف بانه خبر **قلنا** ذاك توسع ولذلك لا يطرد ولذلك لم يدخلوا الاشارة في اقسام الكلام **اما الفصل الرابع** ما يصير به الخبر خبرا فهو ارادة المخبر وقصده الى الاخبار به عما هو خبر عنه **وذلك** لان الخبر لا يجوز ان يكون خبرا لنفسه ولا لمعنى يرجع اليه ولان قولك محمد رسول الله يحتمل الخبر عن النبي صلى الله عليه ويحتمل عن محمد آخر وانما صار خبرا عنه بقصد المخبر ان يكون خبرا عنه ولان ذات الخبر وجد بالفاعل فكذلك صفاته التابعة لحدوثه وكونه خبرا عنه صفة له فوجب ان يكون المؤثر فيه صفة الفاعل كما ان احكام الفعل لما كان صفة للفعل وكان الفعل يوجد بالفاعل كان المؤثر في الاحكام صفة له وهو كونه عالما ولا صفة تشار اليها سوى الارادة **فاما كم** ارادة يجب ان يوجد حتى يصير خبرا او امرا فقد اختلف شيوخنا في ذلك في

مواضع والذي يصح من ذلك الكلمة الصيغة فاما ارادته لانه يصير خبرا به عنه وفي الامر ارادته [illegible] لانه هو الذي [illegible] من غيره فاما الارادات التي يشار اليها غيره فهما فيكفي الامر يحتاج الى ارادات ثلاث احدها ارادة احداثه والثاني ارادة احداثه امرا والثالث ارادة المأمور به واذا خاطب به زيدا احتاج الى اربع ارادات هذه الثلاث وارادة رابعة وهي ارادة كونه خطابا له واما في الخبر فارادة احداثه وارادة كونه خبرا عن زيد فهي ثلاث ارادات في زماننا فان شيوخنا ارادة احداثه كونه خبرا عن زيد يلغي فيها ارادتان وليس هاهنا موضع تفصيله **مسئلة**

الخبر لا يخلو من صدق وكذب سواء علم المخبر بخلاف ما اخبر او لم يعلم وقال الجاحظ اذا علم ان مخبره على ما اخبر فهو صدق واذا علم ان مخبره على خلاف ما اخبر فهو كذب واذا لم يعلم من حاله شيئا قلنا هو لا صدق ولا كذب ولكنه خبر **لنا** ان الخبر لا يخلو من وجهين احدهما ان يكون مخبره كما اخبر او لا يكون كما اخبر نفي واثبات فالاول يوصف بانه صدق والثاني بانه كذب واذا كان نفيا واثباتا لم يجز اثبات متوسط بينهما كما لا يجوز اثبات متوسط بين العدم والوجود ولا يقال من شرط كونه صدقا علمه به **وذلك** لان ما قاله لا يصح من وجوه احدها انه يجوز ان يكون الكذب كذبا والجهل جهلا وسائر الاخبار من غير ان يكون عالما بذلك كذلك الصدق ويقال له اذا كان مخبره بخلاف خبره انقال انه كذب فان سلم بطل جميع ما يوردوا وان لم يسلم قلنا فوجب في الجهل وسائر الاخبار ان يقول مثله ولهذا فان العقلاء اذا علموا المخبر بخلاف ما اخبره يصفونه بالكذب من غير اعتبار حاله ولو كان العلم شرطا لكانوا لا يسمونه الا باعتبار حاله ولم يكن ان يستند لهم الاسناد في الصدق والكذب واما ابو عثمن ذلك في مذهبه في المعرفة فهو ان كل من لا يعرف شيئا يكون معذورا او يسقط اللوم عنه ورأى الكاذب

[illegible] وهو الاعتبار [illegible] الا ان [illegible] واشتهر [illegible] ما ينفي والاسباب فلا

واشتهر بينهما مستند [illegible] الى بلاد اخر نحو منها ما
يوجب العلم الضروري ومنها ما يوجب العلم الاستدلالي ويحتاج
الى بحث وتامل ومنها ما يتوقف فيه ثم هو على ضربين فمنه ما يوجب
العمل ومنه ما لا يوجب وقالت السمنية العلم بخبر الاخبار ليس بعلم
والعلم يقع بالمشاهدة فقط ويقال ما الفايدة في معرفة اقسام
الاخبار **قلنا** لان النبوات واكثر الشرائع وكثير من مصالح
الدنيا مبنية على معرفة الاخبار الا ترى ان العلم بكون نبينا عليه
السلم وكونه مدعيا للنبوة وكثير من معجزاته طريقه الاخبار
وشرايعه مبنية على الاخبار لان اصول الشرايع تعرف بالتواتر
وان كان فروعها ثبت بالاحاد واذا كان كذلك فلابد من احكامها
ومعرفتها ومعرفة شرايطها وما يوجب العلم الضروري وما لا يوجب
ولذلك فصل مشايخنا الكلام فيه واذا ثبت هذا رجعنا الى المسئلة
فنقول اما القسم الاول وهو ما يعلم ضرورة من مخبر
الاخبار فهو كالخبر عن البلدان والملوك ونحوها ولذلك لا يمكن
دفعها عن النفس بشك او شبهة وانه يحصل من غير نظر واستدلال
وانه لا يقع الاختلاف فيه **اما القسم الثاني** الذي
يعلم صحة مخبره بالاستدلال فينقسم الى وجوه كثيرة فمنها خبر
الله تعالى لانه صادق ولا يجوز عليه الكذب والعمية ومنها
خبر رسول الله صلى الله عليه لانه بالمعجزات ثبت صدقه ومنها
خبر الامة لانه ثبت ان اجماعهم حجة ومنها خبر الواحد اذا اخبر
عن مشاهدة وادعى على طائفة كثيرة انها شاهدته فلم يكذبوه
ومنها خبر الطايفة التي علم من حالها انه لا يجوز عليهم التواطي

على الكذب ولا [illegible] على الكذب مع العلم بان [illegible]
التواطي ومنها خبر [illegible]
عليه العلم به فلم ينكره ومنها [illegible]
ان يعمل لانه يوجب خبر لاجله **فاما القسم الثالث**
ما يتوقف فيه فهو على ضربين منها ما يجب العمل به كاخبار الاحاد
في الشرائع اذا وردت بشروطها وبالشهادات فهذا يجب العمل
به شرعا وقد يجب العمل اصابة عقلا كالاخبار المتعلقة
بالمنافع والمضار والمعاملات ومنها ما لا يجب العمل به
اذا لم تتم شرائطه **فان قيل** الشرع والاخبار ما يعلم ان
مخبره خلاف خبره ولم تذكروه قلنا دخل ذلك في الاقسام
المذكورة لان ذلك على ضربين اما ان يعلم ان مخبره بخلاف خبره
ضرورة كمن يخبر ان السما تحتنا والارض فوقنا او يخبر انه ليس بلد
اكبر من بغداد ومنها ما يعلم ذلك من حاله باكتساب
ثم ينقسم فمنها ما يعلم بدليل عقلي او شرعي ان مخبره بخلاف
ما اخبر ومنها ان يعلم انه لو كان صحيحا لوجب نقله على خلاف
ما وقع نقل على وجه تقوم به الحجة كمن يقول شرعت صلاة سادسة
ومنها ان يكون في حادثة عظيمة تكثر الدواعي الى نقله فاذا
لم ينقل كذلك علم عدمه نحو من ادعى معارضة القران وادعى معجزة
لمسيلمة ومن هذا القسم من ادعى الخلاف في بيعة ابي بكر وعمر
وادعى النص على امير المومنين ومنها ان يكون مخبر الخبر لو كان
صدقا لكانت الحاجة اليه ماسة فاذا لم ينقل نقلا ظاهرا علم كذبه

[illegible]

في القول فيه [illegible] مسئلة

[illegible] في وقوع العلم بمخبر

الاخبار فالذي يدل على ذلك ان [illegible] واحد منا يجد نفسه ساكنة

الى مخبر الاخبار كما يجد نفسه ساكنة الى المشاهدات فمن نفى العلم

بمخبر الاخبار كمن نفى العلم بالمشاهدات يوضحه انه لا يمكن

لاحدنا ادخال الشك والشبهة على نفسه بان في الدنيا مكة وبغداد كما

لا يمكن ادخال الشك والشبهة على نفسه ان السماء فوقنا والارض

تحتنا وان النهار مضيء والليل مظلم فمن انكر احدهما كمن انكر الاخر ويقال

لهم اذا قلتم كل ما لا يكون مشاهدة لا يقع هل هذا القول صحيح

ام لا فان قال نعم ولا بد له من ذلك **قلنا** هذا العلم بان ما سوى

المشاهدة ليس بشيء مشاهدة ام لا فان قال نعم ظهر كذبه وان قال

لا [illegible] فهو حقيقة فهذا ناقض احتج بانه لو كان الخبر طريقا

للعلم لكان يقع باول خبر كالمشاهدات والادراكات

والجواب ان العلم بمخبر الاخبار في المشاهدات من فعل الله

تعالى وليس بموجب ولا متولد عن الادراك وفي الخبر الا ان الله

تعالى يفعل العلم في المدرك عند الادراك بالمدرك وفي مخبر

الاخبار يفعله بالعادة ولا يمتنع ان لا يفعل حتى يتكرر الخبر

فافترقا من هذا الوجه لا يمنع من اجتماعهما في الوجه الذي ذكرنا

وبعد فان في المدرك كان ايضا ما لا يقع العلم به الا بعد

تكرار النظر وهو اذا كان في المدرك لبس فهذا اشتراك

4

[illegible] المشاهدات [illegible] العلم

لو وقع بمخبر الاخبار [illegible]

جمع عظيم كما لا يجوز [illegible]

انهم يعلمون من انفسهم بمخبر الاخبار وان جهلوا اعيانهم

ان ذلك علم ام لا وهذه طريقة الاستدلال ولهذا

يقصدون البلاد البعيدة عنهم ويسألون عنها ويسليهم

في ذلك شبه السوفسطائية في انكار المشاهدات

احتج بان العلم لا يخلو اما ان يقع بالخبر الاول او بالاخر

وكل واحد منهما لو انفرد لم يقع العلم فعلمنا ان العلم لا يقع

بالخبر **والجواب** ان العلم يحصل عند الاول والثاني

والثالث وانما يقع بالخبر اذا تكرر على السمع حالا بعد

حال واذا كان هذا العلم ضروريا من فعله تعالى لا يمتنع ان لا

يفعله الا بعد تكرار السماع كما ان العلم بالصناعات يحصل

برحمته وان احتاج الى تكرار العلم وممارسته والحفظ لما

يدرسه يحصل برحمته وان احتيج الى تكرار الدرس والسكر

يحصل بالشرب وان احتيج الى التكرار **مسئلة**

العلم بمخبر الاخبار ضروري عندنا وقد يقع بالاستدلال

ايضا وعند البغدادية يقع بالاستدلال **لنا** ان الواحد

منا يجد نفسه ساكنة الى العلم بمخبر الاخبار نحو العلم بالبلدان

والملوك ونحوهما على وجه لا يمكنه نفيه عن نفسه بشك

او شبهة فصار ذلك كالعلم بالمشاهدات ولانه يجد

... ها هنين ومن
... ليما ... لد فيهم
... خبرين ومن عنذار ينظر في
... بما ضروري يصرفا عن النظر
فيها وكل احد يجد ... [illegible] ولا يجد ينظر احتج بانه لا يجوز ان يرد
عليه الخبر الا وينظر ... [illegible] عندكم في مفارقة من يصح منه الفعل ومن يتعذر عليه
والمتحرك والساكن والحي وغير الحي قلنا هذا يستقيم ان كان العلم ضروريا
وكذلك العلم بالدليل ضروريا وكذلك العلم بوجه الدليل والداعي الى النظر
لا يفارق العقل فلا بد ان ينظر فاما اذا لم يحصل هذه الشروط بغير واجب
ما قالوه واحتج بان من سمع الاخبار لا بد من ان ينظر فيها كمن اختلط
باهل الاديان لا بد ان ينظر في الاديان **قلنا** الواجب ما نجد من نفسه
انه يرد عليه السماع من غير اختياره ويحصل له العلم من غير اختياره بخلاف النظر
واحتج بانه لو وقع العلم بالخبر لوقع باوله كالمشاهدات وقد بينا الجواب
واحتج بانه لو كان ضروريا لما كان يختلف ولا يستمر الحال فيه ولكان
ربما يحصل وربما لا يحصل **والجواب** ان التكليف يتعلق به ولما عم
التكليف وجب عموم العادة فيه

فصل واختلفوا في العلم بمخبر
الاخبار فعل من هو فعندنا هو من فعل الله تعالى وعند البغداديين
فعل الله تعالى العالم بالنظر يحصل وعند بعضهم من فعل المخبر وقد بينا
الكلام على البغدادية وبانه لا يحصل عن نظر فبطل قولهم واما
الدليل على انه ليس من فعل المخبرين انه لو كان فعلوا لما عن خبرهم لكان
فعلنا او اخبر ولانه لو ولد في غيره لكان يولد في جملته فكان من حسن
الاعتماد ولانه لو ولد لولد في جميع المواضع حتى الصبيان والمجانين ولا
يلزم مثل ذلك لانا نوقفه على فاعل مختار يفعله كما اجرى العادة به

فصل

احدها ان يبلغ المخبرون ...
عددا مخصوصا الا انا لا نقطع ...
خمسة واكثر وثانيها ان يكونوا عالمين بما اخبروا عنه ضرورة
ويدخل فيه ان ما اخبروا عنه لا يجوز دخول اللبس فيه ومنها ان
يكونوا الممن اذا وقع العلم بخبر عدد ان يقع العلم بخبر مثل عددهم
ولا يعتبر عندنا ان يكونوا مؤمنين وان يكونوا معصومين ولا يعتبر عدد مخصوص
على ما زعم بعضهم ولا يعتبر بعد توليها ان اجمع مخبرهم ومن اصحابنا من
قال اذا حصلت هذه الشروط بعد ان لا يحصل العلم الضروري فالاول قول
ابي علي والثاني قول ابي هاشم وقد قالا جميعا اذا صح في ذلك على ثلثة
اوجه العلم الضروري والاصح الاستدلال لخبرهم والكلام في ذلك
على ثلثة اوجه اما ان يجوز الاكتساب اذا لم يحصل الاضطرار كما حكينا
عن ابي هاشم واما ان يقطع على انه ضروري فلا يصح الاكتساب في زمان
يجري ذلك في كلام ابي هاشم واما ان يقطع على ان الاكتساب يصح اذا
لم يحصل الاضطرار وحكي نحوه عن ابي هاشم ايضا والذي يدل عليه
في هذه المواضع انه يصح الاستدلال بخبرهم اذا لم يقع ضرورة لان من الناس
من قال لا يصح الاستدلال بخبرهم لجواز الكذب عليهم وهذه الطريقة هي
التي يسلكها ابن الراوندي وغيره فالدليل على صحة ما ذكرنا
وجوه منها طريقة سلكها شيخنا ابو علي وقال فيلهم على كثرة
عددهم لا يجوز ان يختار الكذب في امر لا شبهة فيه ويدعي ان ذلك
عند الامتحان نعلم باضطرار كما نعلم من حال الواحد عند الامتحان
باضطرار انه لا يجوز ان يخبر عن الامور الكثيرة المفصلة الغائبة فيصدق
في الجميع ويحصل احد الامرين دون الاخر وان نعلم ذلك عند الامتحان
كالعلم بممارسة الصنائع والدراسة ويفصل حال الجمع الكثير حال
الواحد والعدد القليل عند من يمتحن ذلك كما يفصل حال الواحد بالاخبار
في الاخبار الكثيرة والخبر الواحد الذي يتفق صدقه فيها فهذه طريقة

في لفظها ومعانيها ثم تسلك طريقهم غيرها فقال إنا نعلم باضطرار أن رجال
هذا الجمع والقول خبرهم [illegible] وعدم التواطي وارتفاع
اللبس والبيع فيما اخبروا [illegible] داعي وغرض ولا داعي لهم
وتحال هذه الى ان يكونوا فلابد من [illegible] صادقين وهذه الطريقة
اصح مما قدمنا لان الجمع العظيم لا يجوز ان يكذبوا الا لغرض وداعي فاذا
فقدت الاغراض والدواعي واللبس من قبع لابد ان يصدقوا فاذا ثبت
انه يقع العلم بخبرهم استدلالا فالقطع على انه يقع الاستدلال لا بخبرهم
ام لا مسببه فلا يمكن القطع على واحد فان قيل وبم تعرف هذه
الدلالة على امور منها ان هذا الجمع العظيم لا يفعل الفعل الا
لغرض وثانيها انه لا يجوز ان يستوي اغراضهم على الكذب
وثالثها انه لا يجوز ان يكون الكذب داعيا الى الاغراض حسب كالصدق
فيستوا لذلك قلنا اما الاول فالعاقل اذا كان مخلى بينه وبين
فعله وهو عالم بما يفعله لا يفعل الا لغرض وداعي وكل من رجع الى
نفسه علم ذلك من نفسه فهولاي المخبرون لابد لهم من غرض وداعي الى
نقل الخبر واما الثاني فان الجمع العظيم لا يجوز ان يستوي اغراضهم
ودواعيهم الا ويختص ذلك الفعل بصفة يدعوهم الى فعله ككونه
صدقا الا ترى انه لا يجوز ان يتفق اهل بغداد ان يفعلوا اكل الطعام الا
اذا كان فيه صفة لاجلها لهم فيه غرض وان لتلك الصفة اتفق
اغراضهم فيها وليس هاهنا في الخبر عنه صفة داعية الى الكذب
حتى يتفق اغراضهم واما الثالث فان كل عاقل يعلم
ان الصدق والكذب اذا استويا عنده في النفع والضر لا يختار
الكذب فعلمنا ان كونه كذبا صارف عن فعله كما ان الصدق داعي
واذا ثبتت هذه الاصول ثبت انه يقع الاستدلال بخبرهم احتج
من خالف فيه بوجوه احدها اذا جاز الكذب على كل واحد
من المخبرين جاز على جماعتهم لان جملتهم احادهم ومنها

6

اذا جاز [illegible] ع للجماعة [illegible]
الا ترى كيف اجمعت اليهود [illegible]
انه لا يخلو اما ان يقول يتعذر على [illegible] على الكذب [illegible] لانه يتعذر فان لم
يتعذر فلابد من وجه لاجله يتعذر وذلك الوجه اما ان يرجع الى جنسهم
فوجب ان يكون احادهم كجملتهم واما ان يرجع الى العادة والعادات
مختلفة ومنها اذا جاز اتفاقهم على الصدق فما المانع من اتفاقهم
على الكذب ومنها ان النصارى مع كثرتهم نقلوا اخبارا قلنا
انهم كذبة فيها كذلك غيرهم والجواب اما اذا احتججنا بجوابا
الناس وحدها اتفاق الجمع العظيم على تعلم الافعال لا يجوز الا لصفة لها يجمع
اغراضهم وان العدد القليل يجوز ان يختاروا امرا غير ذلك الا ترى ان اهل
بغداد يجوز ان يختار كل واحد منهم اكل طعام ولا تعين ذلك داعي
وصفه ولا يجوز ان يتفق كلهم يتفقون على اكل طعام الا لداعي وغرض
يجمعهم وكذلك ما يجري مجراه من التصرفات متى لم يجمعهم داعي
الى ذلك وهو صفة له تكون داعية للكل لا يجمعون وكذلك يعلم من حال
احادهم انه يجوز ان يقل من يسترشده الى الجامع ويلبس عليه
الطريق ولا يجوز ذلك على جماعتهم من غير داع يدعوهم اليه وقد
بينا ان الكذب لا يدعوا الى الفعل بخلاف الصدق والجواب
عن الثاني ان ما يجري مجرى الديانات والتدين يدعوا الى الاطباق عن
الاخبار عنه وقد يحصل هناك شبهة لاجلها يجمعون على الاخبار بخلاف
ما يخبر فيه لانهم اذا شاهدوا شيئا لا لبس فيه ولا داعي الى الكذب لم
يبق الا انهم ينقلوه لصدقه والجواب عن الثالث يعذر
ما ذكرنا على الجمع العظيم لما بينا انهم لا يجمعون الا لداعي
فاذا انتفت جميع الدواعي لم يبق الا الصدق وذلك لا يرجع الى جنسهم
او علة او عادة وهذا كما نقول انه لا يجوز على العقلاء ان
يشتهوا ابا بقسمتهم لما اخبرنا من احوالهم لا لاسم يرجع الى جنسهم
او علة او عادة والجواب عن الرابع ما بينا ان الكذب

[illegible] لا بد عوا الى فعله كذلك هذا
[illegible] ان من شرط التواتر الذي
[illegible] منه لان عنده شروط [illegible] فقد واحد منها صح ان يحصل النقل
وان لم يكن صدقا ولا يقع العلم بخبرهم ومنها ما ان يبلغ خبر
المخبرين في الكثرة مبلغا لا يصح من مثلهم التواطي والاتفاق على الكذب
الا ان يكون هناك داع ومنها ان يعلم انتفاء الدواعي ومنها
ان يكون المخبر لا لبس يقع فيه ولا ما يجري مجراه واذا ثبت هذا قلنا هذه
الشروط كلها مستقيمة في خبر النصارى عن صلب المسيح لان خبرهم
انه صلب مما يقع فيه الالتباس لا يمتنع ان يلبس صورته بصورة لاشتباه
في المصلوب لانه قد يحصل فيه من التغير والبعد ونحوهما ما يوجب الالتباس
وقد قيل انه تعالى القى على غيره شبه عيسى والثاني ان عدد
المخبرين شرط في الطرفين والوسط والنصارى وان كثروا في
الانتهاء فقد قلوا في الابتداء من حضر الصلب والقتل ونقل الخبر عدد
قليل لا يصح فيهم شرط التواتر فاما ما اشترطنا فانما قلنا بخبر
اربعة لا يقع العلم لان شهود الزنا اذا شهدوا لا يقع العلم
للقاضي بخبرهم فكان يجب ان يقطع على ايمانهم لذنبه ولما لم يقع ولو وجب
الحكم بشهادتهم بموجب الشرع دل ان بخبر اربعة لا يقع العلم
واما شرطنا ان يعلموا ضرورة لما علمنا ان جماعة المسلمين يخبرون
الملحدة بانه تعالى عالم واحد ويخبرون اليهود بان محمدا صلى الله
عليه رسول ولا يقع لهم العلم ولانه لو وقع العلم الضروري
بذلك لادى الى ان يكون حال المخبر اقوى من حال المخبر واما قلنا
كل عدد يقع العلم بخبرهم يجب ان يطرد لانا لو جوزنا خلافه لم
نامن ان يكون في الناس من يخبره الجماعة الكثيرة فلا يعلم المخبر

[illegible]
الكلام فيه من بعد [illegible]
يقع العلم بها ضروري [illegible]
المتكلمين بعد اجواز الناقلين [illegible] احتلفوا فمنهم من [illegible] امام
معصوم يقع العلم بخبره على ما تزعمه الامامية ومنهم من قال يقع
بخبر جماعة معصومين على ما يحكى عن ابي الهذيل وعباد ومنهم من قال
بخبر المؤمنين لنا اذا ثبت ان هذا العلم ضروري وانه من فعل الله تعالى
كانت الحجة بعض العلم فمن وجد نفسه عالمة قامت الحجة عليه ومن وجد
نفسه غير عالمة فلا حجة عليه واذا ثبت ان الحجة بعض العلم صار كالعلم
البداية والعلوم الضرورية والمشاهدات فلا اعتبار باحوال الناقلين كان
قيل فهذا الغير شرط حتى يحصل هذا العلم قلنا هذا العلم وان كان
ضروريا فالحجة حصوله فلم يمنع ان يحصل بشروط يحصل كذلك لا بد منها
حتى يحصل وتلك الشروط ما ذكرنا احدها ان يكون المخبرون اكثر
من اربعة ونقطع على انه لا يقع بخبر الاربعة والثاني ان يخبروا
عن ضرورة لا لبس فيها ولا شبهة والثالث ان لا يختلف فيها
العادات وسنبينه من بعد واحتجوا بانه اذا لم يصح الاعتماد
على قول الكفار والفساق كيف يقع العلم بخبرهم قلنا
اذا كان العلم من فعله تعالى عند خبرهم وكانت الحجة هي العلم لا يمتنع
ان يقع وقد كثر اخبار الملوك والبلدان يحصل بخبر الكفار والفساق
واما ذكرنا الشرط جميع استوائهم لانا اذا لم نعتبر النقل في الناقلين
فلا كلام لهم علينا في ذلك واما نوجه الكلام على التعدد بين من حيث
قالوا العلم [illegible] لا يحصل بخبرهم فلهم عنها اجوبة الى [illegible]
مسالة تتعلق بما قدمناه العلم الضروري لا
يقع بخبر الواحد ولا بخبر اثنين ولا بخبر اربعة ويجوز ان يقع بخبر
خمسة وقد نستوي فيه العدد الكثير والقليل والمؤمن والكافر
الكلام هاهنا يقع في مواضع منها اعتبار العدد [illegible]

الرابع ما أدخله بعضهم في الشروط

أما الأول فقد سأل

منا جماعة من الواحد إلى الأربعة لا يقع العلم بخبرهم ويجوز أن يقع العلم
بما زاد على ذلك من غير اعتبار عدد مخصوص وصفة مخصوصة ومنهم
من قال يعتبر خبر عشرين ومنهم من يعتبر سبعين ومنهم
من يعتبر ثلثمائة ومنهم من قال يقع بخبر الواحد والذي يجب أن يدل
على موضعين أحدهما أنه لا يقع بخبر واحد إلى أربعة والثاني
أنه يجوز أن يقع بما زاد عليه فالدليل على أنه لا يقع بخبر واحد خلاف
ما كان يقوله النظام أنه لو وقع بخبر واحد لوقع بخبر كل واحد ولكنا نجد
ذلك من أنفسنا عند سماع الخبر وفي علمنا خلافه ما يدل على فساد
ما قالوه ولأن النبي صلى الله عليه لما أخبر الكفار ببيت المقدس
وأنه يوحى إليه لم يعلموا ذلك ولو كان خبر الواحد يوجب
العلم الضروري لاضطروا إلى المعرفة فلما لم يضطروا علمنا أن
خبر الواحد لا يوجب العلم الضروري فإن قيل
قد يجوز أن يقع عند خبر واحد ولا يقع عند خبر آخر لأنه
بفعل الله تعالى فيفعل بحسب المصلحة قلنا هذا لا يجوز
لأن طريق الأخبار لا يختلف فإذا وقع العلم بخبر واحد
يجب أن يكون بخبر كل واحد يوضحه أنه لو جاز
ما قاله لم يمتنع أن يقع بخبر واحد ولا يقع بخبر التواتر وهذا
فاسد واحتجوا بأنه إذا كان من فعله تعالى جاز
أن يقع عند خبر واحد قلنا العادة جرت بأنه
يفعله عند تكرر الأخبار ولو لم تعتبر هذه العادة لجاز ما
قدمنا أن يقع بخبر واحد ولا يقع بخبر التواتر أجمع

بأنه لو لم يقع العلم به لما جاز التعبد به قلنا هذه دعوى
على أن عندنا وجوب العمل بخبر الواحد معلوم و
مظنون فيجب التعبد به فصل وأما الدليل
على أنه لا يقع بخبر أربعة أنه لو وقع بخبر أربعة لوقع بكل أربعة
حالهم كحالهم ولو كان كذلك لوجب على القاضي إذا شهد
عنده أربعة بالزنا أن يعتبر حال نفسه فإن وقع العلم أمضى الحد
وإن لم يقع قطع على أن فيهم كذبة أو كون بعضهم كذبة وإذا لم
يلزمه ذلك بل يلزمه إمضاء الحد علمنا أن العلم لا يقع بخبر أربعة
ولا يلزم إذا شهد جماعة فلم يقع العلم بخبرهم لأن القاضي إذا لم
يقع له العلم بما شهدوا به يعلم أنهم كذبوا وإن لم يعلم أعيانهم إلا
أنه مع علمه بذلك قد بقي عنده تجويز أن يكونوا صادقين فلزمه الحكم
بحكم شهادتهم لم يجز له أن يحكم بذلك وذلك لأنه لا يمتنع أن يستوي
حال الصادق والكاذب في الشرع في الحكم إذا لم يعلم بعينه ألا ترى أن
أحد المتلاعنين كاذب لا محالة ومع ذلك استويا في حكم الشرع
ولا يقال في القسامة لا يراعي القاضي حال نفسه وإن بلغ العدد
خمسين فيقولوا إنه لا يقع العلم بخبر الخمسين قلنا هم لا
يخبرون عن مخبر واحد ولا أن كل واحد يخبر عن مخبر غير ما يخبر الآخر
فإنهم يحلفون أنا ما قتلنا ولا نعرف له قاتلا وليس كذلك الزنا لأن
كلهم يخبرون عن مخبر واحد فصل والدليل
على أن العدد الكثير يقع العلم بخبرهم ما قدمنا في وقوع العلم بخبر
الأخبار فصل فأما من اعتبر عشرين فاستدل
بقوله إن يكن منكم عشرون صابرون وهذا بعيد لأن فرض
الجهاد عليهم لا يدل على وقوع العلم بخبرهم وأي تعلق بين هذا
وذاك ومن اعتبر سبعين احتج بخبر موسى
عليه السلام واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وهذا أبعد
لأنه لا يمتنع وقوع العلم بخبر دونهم وأنه إنما أمرهم تعالى

... المخبر ... لم يستدل ... إلا ... إذا ... فيه
إلا ... [illegible] ... أشد ... الحديث
[illegible] ... ذلك العدد
والشرط فيه أن ... [illegible] ... وأما القول
في ذلك الموضع **وأما الفصل الثاني** من شروط
التواتر أن يكون ما أخبروا به عن ضرورة لا لشبهة والدليل
عليه أن المسلمين بأجمعهم يخبرون اليهود والنصارى بصدق النبي صلى
الله عليه وصحة نبوته ولا يقع لهم العلم الضروري وكذلك هم يخبرونا
بديانتهم ولا يقع لنا العلم بشيء منها وإن جاز أن يكون تواتر في بعضها أكثر
لأن الأصل لم يقع عن ضرورة ولأن المخبر إذا علم ذلك المخبر عنه
بالاستدلال فمحال أن يقع العلم الضروري لمن أخبروه لأن علمه كالفرع على
علم المخبرين فيستحيل أن يكون أقوى منه **وأما الفصل**
الثالث فهو إذا وجد شرط التواتر فيجب أن لا يختلف وقد اختلف
مشايخنا في ذلك فالأكثر على أن كل عدد يقع العلم بخبرهم يجب أن
يطرد العادة فيه حتى أن كل عدد مثلهم فيجب أن يقع العلم بخبرهم
وذكر أبو رشيد أن ذلك
يقع العلم بخبرهم إذا ما تكامل ... فأما في العدد اليسير فقد يجوز أن يختلف
وفي العدد الكثير كذلك **وقال**
الشيخ أبو طالب حتى يقع العلم بخبر خمسة ولا يقع بخبر خمسة أخرى
ولنا فيه نظر فالدليل
على صحة ما ذكرنا أنه لو لم يقل ذلك لوجب أن لا يمتنع أن يكون في
العقلاء من دخل الناس ولا يسمع الأخبار مدة ومع ذلك
لم يقع له العلم بخبرهم حتى لا يعلم أن خراسان مدينة يقال لها
... ولا يمتنع من كان ببغداد ويسمع الناس الخبر ولا يعلم
أن فيها محلة يقال لها الكرخ إذا كان هو في الجانب الشرقي

إذا ... [illegible] ... وهذا ... [illegible]
المخبرين إذا كان طريق ... [illegible]
كالعلم بالمشاهدات ... [illegible]
فيه كما يختلف الحفظ لا ... في حفظ الكتاب وقصده ولا
يختلفون في حفظ حرف **والجواب** ما بينا أن الطريق
في الجميع واحد وما استشهد به لا يصح لأن العادة في كثيره
وقليله يختلف ولهذا يعترض على الوجه الأول بأن من كان
ببغداد يعلم أن المخبرين بالكرخ فيهم كثرة وحالاتنا في القليل وعلى
الثاني بأن العلم الواقع بالأشياء يختلف حاله كالعلم بما نشاهده في الصنائع
وحفظ الأشياء فلم اعتبره بالمشاهدات دون غيره **فأما**
الفصل الرابع فعندنا لا يعتبر صفات الناقلين
وبعضهم يعتبر العصمة على اختلاف بينهم كما ذكرنا عن
أبي الهذيل وعباد والإمامية فاعتبر بعضهم أن لا يعتبر ولأن
بذلك لنا أن أخبار البلدان والملوك وأخبار من مضى
نقلت إلينا على ألسنة الكفار ومع ذلك فيقع لنا العلم ولأن المعلوم
من حال أهل الروم وديار الكفار أنهم يعلمون من مخبر الأخبار زمانا
بعلمه ولأنه لو جاز أن يعتبر الإسلام جاز أن يعتبر العدالة وسائر
الشروط المعتبرة في الشهادة وهذا فاسد **مسألة**
ولا يعتبر عندنا بصدق الناس للمخبرين واعتبر اليهود ذلك
ورأموا به إبطال نقل المسلمين من المعجزات وغيرها والذي
يدل على فساده أن الفتنة قد تقع في بلد فيخبرون عنها ويقع العلم
بخبرهم وإن لم يصدقهم جميع الناس ولأنه لو اعتبر ذلك
لما حصل العلم بخبر الأخبار لأنه لا يعلم تصديقهم ولأنا نجد العلم
بخبر الأخبار من أنفسنا وإن لم نعلم تصديق واحد كما نعلم أن
بخراسان بلد يقال لها نيسابور احتج بأن المسلمين
كالعشرة الواحد فيما ينقلون فلا يقع العلم بخبرهم
والجواب

و ... [illegible] ... الاخبار العلم ... [illegible] ... المسلمون فكيف
نقل ... [illegible] ... اليهود ... [illegible] ... صح بان المسلمين
فلئلا يكون فلا بد من يمتنع ان يجمعوا على نقل خبر لداع يجمعهم من نفع او دفع
ضرر او غير ذلك لكان خلاف جميع الناس قلنا ان كان ذلك في
المسلمين مع تعدد ديارهم وكثرتهم جاز في جميع الناس ويؤدي الى
اسقاط العلم بخبر الاخبار راسا على ان مثل ذلك يمكن فيهم في اليهود
وهم اقل عددا **مسألة** يجوز التعبد بخبر الواحد عقلا
وذهب جماعة الى انه لا يجوز وهو مذهب الامامية على ما حكي عنهم
اصحاب المقالات ويحكى ذلك عن النظام حكاه الجاحظ ومذهب جماعة
من معتزلة البصرة وبغداد على ما حكي عنهم قاضي القضاة ومذهب
جماعة من الخوارج على ما حكي عنهم ابو القسم البلخي لنا ان الذي
يجب في التكليف على المكلف ازاحة علة المكلف بالتمكين والبيان
لكي يتبين له ما امره به فيدل عليه وعلى صفته ليصح منه اداؤه على
الوجه الذي كلفه ولا يمتنع ان تختلف الطرق التي بها نعلم كما لا يمتنع
ان تختلف الادلة فاذا صحت هذه الجملة لم يمتنع ان يدلنا على امر انه قد
امرنا به عند ورود خبر واحد اذا ورد بصفة وظننا صدقه ويكون
علم المكلف بانه قد تعبده عنده كعلمه بانه تعبده بادلة القران والسنة
وان كان احدهما علق بشرط والاخر لم يعلق واذا ثبت هذا في عقل
كل عاقل وكان هذا صورة التعبد بموجب خبر الواحد جاز التعبد به
فان قيل دلالة القران والسنة معلوم فجاز ان يجب العمل
بها وخبر الواحد غير معلوم ويجوز ان يكون كاذبا فيه قلنا
وان كان كما تقول لا يمتنع ان يعقل وجوب العلم به بوجوه موجبة
اذ لا فرق بين قوله عليه السلام هذا النبي حرام او فرض وبين
قوله ان الذي يرويه فلان عني من التحريم فهو محرم وما يرويه من

الوجوب ... [illegible] ...
وذي فاعملوا به فان ... [illegible] ...
فان قيل فقولوا ان خبر ... [illegible] ... قلنا لان
النبي صلى الله عليه جعله دلالة مع تجويز الغلط ولو جعله دلالة على غير
هذا الوجه لقلنا به بين ذلك انه لو قال ما اخبركم ابو ذر فهو الحق
لكان يحصل الثقة بخبره فاذا قال اعملوا به فانه صادق وجب العمل به ولا يحصل
الثقة يوضحه انه لو تعبد بهذا العمل من غير هذا الخبر جاز فاذا تعبد
عند وروده لم لا يجوز ومثل ما قلنا القاضي يقضي بعلمه فيحصل الثقة
وقد تعبد بالقضاء بالاقرار والبينات ولا يحصل الثقة بها وان كانت الثقة
بالبينة ابعد فقد ساوى الاقرار وعلم القاضي في وجوب العمل لان ذلك
مستند الى دليل قاطع كذلك خبر الواحد العمل به مستند الى دليل
قاطع فان الشرع جعل حجة في وجوب العمل به ولهذا
قد لا يجب العمل بعلمه ويجب عند الخبر كما في الحدود عند اكثر
الفقهاء او غير ذلك ومثل هذا في العقليات جائز الا ترى انه
يجب ان نسلك طريقا نعلم ان فيها سبعا ولذلك لو اخبرنا من
نظن صدقه ان فيها سبعا ولذلك لو علم في موضع لو قعد
فيه يسقط الحائط عليه يجب التحرز وكذلك لو غلب على ظنه
يجب التحرز ولو اخبره انسان نظن صدقه فالوجوب تارة
يحصل عند العلم وتارة عند الظن كذلك هذا او حسنه ان
وهو انه لا يمتنع ان يكون الصلاح لنا وجوب بعض الافعال عند خبر
مخبر اذا ظننا صدقه كالعلم وجوب التحرز من سلوك
طريق اخبرنا مخبر ان فيه سبعا على ما قررنا فان قيل

[illegible] يجب عليه ... [illegible] معصية

قلنا لا يمتنع ... ان يجب ... المحظورات يجب علينا

الاجتناب وان كان يحتمل ان يكون طاعة وان يكون معصية وكذلك ما ذكرنا من

ترك الطهر بخبر عبد مخبر وان كان كاذبا وكذلك قضا القاضي يقع

عبادة عند شهادة الشهود وان كانوا كذبوا دليل اخر ولانه

قد ثبت التعبد بخبر الواحد في كثير من الاحكام والشرائع كالشهادات

التي يجب عندها القضا وباخبار المعاملات التي تبنى على خبر

الواحد وكخبر المزكي ونحو ذلك مما لا يحصى كثرة ولا يقال انه

من مصالح الدنيا وذلك لانه اذا جاز التعبد بذلك في مصالح

الدنيا جاز في مصالح الدين على ان ذلك من مصالح الدين الا ترى

الى وجوب الصلاة والصوم عند شهادة رجلين برؤية الهلال وهو عبادة

وكذلك الحج واوقات الصلاة وكذلك الشهادات في الحدود

والنكاح والطلاق والعتاق وجميع ذلك من مصالح الدين دليل

ولانه ثبت في الشرع وجوب رجوع المسلم المستفتي الى

المفتي وان جاز الغلط عليه فاذا جاز ذلك جاز التعبد في قبول

الاخبار دليل اخر ولانه ثبت التعبد بغلبة

الظن في الاجتهادات كالاجتهاد في القبلة وجزا الصيد

وجبر الاوقات وارش الجنايات وقيم المتلفات واذا

جاز التعبد به في هذه المواضع جاز التعبد عاما احتج

من خالف فيه بوجوه احدها ان الشرعيات انما تجب

لكونها مصالح والمصالح لها صفة لاجلها تتميز من غيرها فلا

بد ان يكون لنا طريق الى معرفتها والواحد اذا جاز عليه

الغلط والكذب لا يامن ... فلا يجوز الاقدام عليه

ومنها ان الاخبار ... الى قول الرسول فاذا كان قوله لا

يقبل الا بعد ظهور المعجز ووقوع العلم بصدقه فبان يوقف قبول

غيره المؤدي عنه اولى توضيحه انه انما لا يقبل قوله عند

عدم المعجز لجواز الغلط عليه وجواز الغلط يزول بالمعجز فيقبل

قوله وههنا جواز الغلط قائم فوجب ان لا يقبل المعتمد ... ويوجه

ان المعجز انما اعتبر ليزول الظن ويحصل العلم ويؤمن السهو والغلط

فاذا كان ههنا وجب ان يقبل ومنها ان الاقدام على

ما لا يؤمن كونه مفسدة قبيح لا يجوز كما لا يجوز الاقدام على خبر لا يؤمن

كونه كذبا ومنها ان العمل يتبع العلم فاذا لم يقع العلم

لم يجب العمل ولو كان ذلك لجاز ان يجب تعبدا ومنها

انه لو جاز قبوله في بعض الشرعيات لجاز في جميعها اصولها

وفروعها فلما لم يقبل في اصولها كذلك في الفروع ومنها

لو جاز ذلك لجاز التعبد بخبر الفاسق ايضا اذا غلب على الظن

صدقه ومنها لو جاز التعبد به لجاز النسخ به ومنها

انه لا بد للمكلف من تمييز الحجة والشبهة وذلك يتعذر في

خبر الواحد والجواب عن الاول ان من

المصالح كما ذكرتم لكنه مرة تعلم بالتعيين والنص على كل واحد

ومرة بالصفة ومرة ضرورة ومرة استدلالا والمعتبر حصول

طريق له تعلم المامور وتميزه من غيره اذ لا فرق من ان يقول هذا

الشي حرام وبين ان يقول اذا اخبركم مخبر عني فوجب عليكم

كما [illegible]

[illegible] بهم ... وايضا
فان النبي صلى الله عليه [illegible] الخبر اذا كان بصفة من شرط
عليهما كون الصحيح في ذلك [illegible] ان يقطع يد السارق عند اقامة
البينة صلاح وان جاز كون الشهود كذبة ثم هذا وجميع ما مر
ذكره وفيه كذبة باطل بالشهادات في الحدود والاموال

والجواب عن الثاني ان قوله لم يسلك اصل اوامر
الشرع ولا يبحث في ... ادلة الشرع الا من جهته ولا بد من
حصول العلم بكونه صادقا ليصح الرجوع اليه في تعريف
المصالح اذ ليس هاهنا دليل اخر سمعي يصح ان نعلم به وجوب
ما يؤدي الينا وكونه مصلحة فاما خبر الواحد فقد دل
دليل شرعي على وجوب العمل بموجبه ولعد
فان طريق ثبوته القطع والاجتهاد ولا طريق سوى المعجز
وليس كذلك الخبر لان له طريقا سوى القطع على ما ذكرنا
ولعد فانه هذا ينتقض بالشهادات والاقارير ولعد
فان فقد المعجز يقتضي الجهل بالمصالح التي تعرف من جهته وهذا
الدليل على صحة الخبر لا يوجب الجهل بالمصالح لانا نقول انه يقطع
ان عند خبر المخبر العلم العمل بموجب الخبر [illegible]
وان جاز كونه كاذبا كما ان [illegible] سلوك طريق يخبرنا
محترز فيه شرعا من [illegible] وان جاز كونه [illegible]

والجواب عن الثالث انه ثبت في العقل
في الخبر عموما الا ما ... كونه ... وان من شرط [illegible]

[illegible] مصالح [illegible]
فيه لان وجوب العمل [illegible] العلم [illegible]
يجوز ان يكون مصلحة كما قلنا في الشهادات والاقارير [illegible] وصحة
ان الظن يقوم مقام العلم فيما طريقه اجتلاب المنافع ودفع
المضار والجواب عن الرابع ان العمل يتبع العلم
لا شك ولكن لم قلتم انه يتبع العلم بصدق المخبر وما انكرتم انه
من يتبع هذا العلم ومن يتبع العلم بوجوب الامتثال له وان جاز
عليه الكذب بدليل [illegible] على وجوب ذلك ونحن علمنا
قطعا وجوب العمل بخبر الواحد ثم هذا يبطل بالشهادات والاقارير
ورجوع المستفتي الى المفتي والجواب
عن الخامس ان عندنا كان يجوز ان يتعبد بها عقلا وكلامنا الان في
الجواز والامتناع منه لان الشرع ترتب على طرف ذلك لان
فيها طريقه التواتر وهي اصول الشرع وفيها ما طريقه الاجتهاد
على انه ينتقض بالشهادات والاقارير على ما ذكرنا والجواب
عن السادس ان خبر الفاسق لو ورد الشرع بالتعبد بموجبه لكان يتبع
ولا مانع ولكن الشرع منع منه ولهذا قال كثير من العلماء ان الفاسق من طريق
الدين يقبل خبره كالخوارج والرافضة والجواب
عن السابع ان اردت ثبوت القران الذي هو معجز دال على صدقه فلا
يجوز ثبوته بخبر الواحد لان ثبوته [illegible] طريقه العلم وان
اردت اثباته لا [illegible] ذلك ولكن يرد التعبد بحكمه او بتلاوته
فيجوز عندنا كالتشهد وقنوت الوتر والجواب
عن الثامن ان النسخ يجوز به عقلا وقد كان في ابتداء الاسلام يقع
على ما تقدم ذكره لان الشرع قد ورد على انه لا يجوز النسخ به والجواب
عن التاسع ان [illegible] بما يحصل الاجر بالخبر [illegible] تمييزها من الاخر
ثم يختلف [illegible] العلماء العامة وربما يختص بمعرفته اهل الاجتهاد
والعلماء واما كلامهم على ما يستدل به من اجماع الصحابة فعلى
ضربين احدهما اول الاخبار في ذلك وتجويز قبول الاخبار عملوا
بموجبه وهذه طريقة مشايخنا ومنهم من سلك طريقة

سمع الاحاد

[illegible] الصحابة [illegible] واختلفوا في [illegible] الخطبة إلى الصغير
والقضيب وفي [illegible] وهذه طريقة الإمامية ومنهم
من جوّز العقل [illegible] بالآحاد [illegible] الواحد على أنهم عملوا بذلك
لأنهم احتجوا [illegible] وإسناده [illegible] ومنهم من [illegible] كما حكي عن
النظّام [illegible] هذه الطريقة ولو [illegible] خبر الواحد والله [illegible] ونحن
نبين الكلام عند ذكر إجماع الصحابة ما يبطل كلا القولين **مسألة**
واختلف القائلون بجواز التعبد بأخبار الآحاد عقلاً على أقوال فمنهم
من قال التعبد لم يرد بذلك والسمع لم يدل عليه ومنهم من قال السمع
منع منه وهو قول جماعة من المتكلمين وأكثر الفقهاء والمتكلمين على
أن التعبد به بدليل العقل وهذه الطريقة سلكها أبو العباس بن سريج
ومنهم من قال يعلم ذلك بالشرع وهو مذهب الأكثر وإليه
ذهب شيوخنا وذكروا في الاستدلال به وأكثروا ومنه ما يصح
ومنه ما لا يصح ويستدل على جمل من ذلك في تفصيلها طول
والدليل على وجوب العمل بخبر الواحد ما اعتمده شيخنا أبو
هاشم رحمه الله وهو إجماع الصحابة لأنا علمنا بالأخبار المتواترة
أنهم كانوا يعملون بها في الأحكام الشرعية ويرجعون إليها ويطلبونها
ويعملون بموجبها من غير نكير من أحد بل كانوا بين عامل به أو مصوب له
وهذا معلوم من حالهم [illegible] كما يعلم من حالهم الرجوع إلى الكتاب والسنة
فكما أن الرجوع إلى الكتاب والسنة العمل بموجب الكتاب والسنة
واجب فكذلك أخبار الآحاد فإن قيل ولم قلتم إنهم عملوا بذلك
قلنا هذا معلوم من حالهم ضرورة من غير تعيين خبر ولا نحتاج إلى ذكر
خبر في ذلك وإن كان في ذكرها تأكيد وقد نذكر ذلك فما [illegible] فيها
اختلافهم في الغسل من التقاء الختانين حتى رجعوا إلى أزواج النبي صلى
الله عليه [وسلم] فقبلوا وجوب الغسل وانقطع التنازع واختلفوا في
المجوس وأخذ الجزية حتى روى عبد الرحمن بن عوف أن النبي صلى الله عليه [وسلم] قال
سنوا بهم سنة أهل الكتاب فأطبقوا عليه بعد التوقف في المسألة
ونعلم قول عمر ما أدري ما أصنع في أمر المجوس وكثرة مسألته
عن ذلك وكذلك [illegible] في رجوعهم إلى كتاب عمرو بن حزم في الزكوات

والديات [illegible] وكان عمر [illegible] يقضي
لأجل كتاب عمرو بن حزم [illegible] في الخنصر [illegible]
إذا خرج منا [illegible]
عليه وكذلك اختلفوا في توريث [illegible] زوجها حتى روى الضحاك
بن سفيان فعملوا بموجبه وأطبقوا عليه وكذلك عملوا بخبر عبد الرحمن
في الطاعون وأطبقوا عليه وكذلك في كثير من المسائل [illegible] ذلك كان
في زمان عمر والصحابة متوافرون وظهر ذلك واشتهر من غير نكير
وقد روي عن [illegible] أنه كان يرجع إلى أخبار الصحابة وكذلك عثمان
وكذلك أمير المؤمنين علي وكان يحلف الراوي ويقبل ورجع إلى حديث
أبي بكر ولم يحلفه ورجع إلى حديث عمر والمقداد في حديث المذي ورجعت
الصحابة إلى حديث أبي بكر في أن الأنبياء يدفنون حيث ماتوا ورجعوا
إلى حديث رافع بن خديج وهذا أشهر من [illegible] من أن يحتاج إلى
الاستدلال وإنما ذكرنا هذه الأمثلة تفصيلاً لتلك الجملة وإلا فقد
علم بالتواتر رجوعهم إلى أخبار الآحاد في الجملة فإن قيل هلا قلتم
أنهم عملوا بموجبه لأمر آخر قلنا لا يخلو إما أن يحال على أمر
مجهول فيؤدي إلى بطلان جميع الأسباب في الأحكام التي عملوا لأجلها
حتى يقال مثلها في القرآن والسنة المتواترة وحتى يقال إنه عند سماع السنة
حكم بأمر آخر وهذا يؤدي إلى الجهالات وإن أحال على أمر معلوم وجب
أن يكون منقولاً إذ الداعي إلى نقل الحكم داعٍ إلى نقل سببه ونقل
لو كان ذلك السبب فإن قيل [illegible] عملوا بأخبار مخصوصة قلنا
هذا لا يصح لوجهين أحدهما أنه غير معلوم والثاني أن الأخبار
المنقولة تشهد بخلافه لأنهم تنازعوا واختلفوا فلما روي الخبر عملوا
بموجبه وانقطع النزاع [illegible] أنه كما نعلم من حالهم العمل
نعلم أنهم عملوا بموجبه لأجله فإن قيل هلا قلتم إنهم
عملوا بذلك الحكم والخبر تذكرهم قلنا هذا فاسد من وجهين
أحدهما أنه إحالة على مجهول والثاني أن
[illegible] في ذلك [illegible] على طاقة ولذلك قال عمر في قصة الجنين كدنا
أن نقضي برأينا فإن قيل ولم قلتم إن جميعهم عملوا بذلك
قلنا بينا أنهم كانوا بين عامل وبين مصوب فلو كان [illegible]
لكان إجماعاً على الخطأ وقد بينا أن إجماعهم حجة فإن قيل هذا [illegible]

[illegible]
[illegible] ابو هاشم [illegible] الاجماع
الصلاة [illegible] الا انهم بالاجماع اشتغلوا
عن نقل ذلك الثلاثة والاقرب [illegible] الا لاجل ما ظهر منه صلى الله
عليه انفاذه الرسل والعمال لتقلد الاحكام وتعليم الشرائع وكان
يكتب الكتب في الصدقات ومعالم الشرع فهذا الوجه الذي اعتمده
ابو هاشم **فان قيل** اليس قد روي عنهم انهم ردوا اخبارا
كما رد عمر خبر فاطمة بنت قيس ورد علي خبر ابن سنان الاشجعي
ورد ابو بكر حديث عثمن في الاذن في رد مروان **قلنا**
نحن لا نقول ان كل خبر يجب قبوله وانما اشتد للشاذ انه يجب قبوله
في الجملة ثم ان له شرائط وانما ردوا لانه لم يثبت شرائطه
فرد عمر حديث فاطمة لانه يؤدي الى مخالفة الكتاب ولهذا
قال لا ندع قول ربنا لخبر امراة ورد علي خبر الاشجعي لامر
يرجع الى عدالته ولذلك قال ما نصنع بخبر اعرابي بوال على
عقبيه واما ابنه بن مسعود لان مذهبهم في قبول الاحاد
مختلفة ولذلك كان امير المؤمنين يحلف وكان ابو بكر ربما طالب
الراوي بمن يوافقه في الرواية فاما ابو بكر فلم يرد خبر عثمن
ولكنه اجراه مجرى الشهادة والتمس منه ثانيا للحكم وقد
نقل مثل ذلك في خبر ابي موسى في الاذن وغيره **وجه**
اخر في الاستدلال بالاجماع الصحابة وهو ما عرف من حالهم
من التمسك بالاحاديث فكما ظهر منهم العمل به ظهر
حمله ونقله وطلبه حتى كانوا يخرجون الى البلاد ولا ينكرون على
من رواه ولا على من طلبه وان كان احادا وذلك لانهم علموا
ان العمل به مشروع كما يعمل بالقران والسنة المتواترة
ومسلك الشافعي في هذه المسالة اربعة طرق اجماع
الصحابة واجماع التابعين وانفاذ النبي صلى الله عليه الرسل
وحثه على حمل الخبر وذكر ذلك في كتاب الرسالة واعتمد

14

[illegible]
في جملة ما ذكرنا [illegible]
التابعين وذكر عيسى [illegible]
من التابعين في كل بلد من بلاد الاسلام انهم عملوا اخبار الاحاد
وطلبوها وحملوها ورجعوا اليها في الاحكام حتى علم ذلك من
حالهم ضرورة وذكر من اهل المدينة سعيد بن المسيب وعروة
بن الزبير وعلي بن الحسين ومحمد بن علي والقسم بن محمد وغيرهم
ومن اهل مكة عطا وطاوس ومجاهد واخرين ومن اهل
اليمن وهب بن منبه وجماعة ومن اهل الشام مكحولا وجماعة
ومن اهل الكوفة الاسود وعلقمة ومسروقا والنخعي ومن نحا
نحوهم ومن اهل البصرة الحسن وابن سيرين وغيرهم وذكر
ان شهرة ذلك اقوى من ان يحتاج الى ذكره وهؤلاء الايمة
التابعين والعلماء يرجع الى اسانيد المتكلمين وذلك يوجب انهم
اجمعوا على ذلك **دليل اخر** وهو ما نقل عنه ما ظهر
عن النبي صلى الله عليه من بعثه عماله ورسله وسعاته الى
البلاد وامرهم بالدعا الى الله وبيان شرايعه وحملهم رسالة
[illegible] معاذ الى اليمن فلولا ان خبر الواحد يوجب العمل والامام
لم يلزمهم الحجة ولما كان في بعثهم حجة **فان قيل** كان بعثهم في جمع
عظيم كانت عليها التادية نزاه وبعث الاكثر لاقامة الحجة **قلنا**
[illegible] الاستدلال وقع بفعله وانه كان يحمله ما امره بالتادية ولم
يحمله بحضرة الصحابة ليكون بحضرتهم وان خرجوا معهم ولا طلب على
وابو بكر [illegible] ادايه شهادة القوم ولا معاذ [illegible] في باب معاذ وغيره
من الرسل لا يمكن ان يدعى انه ذهب معهم ما يبلغون حد التواتر **فان قيل**
فقد كان بعثهم ليدعوهم الى التوحيد وان كان لا يجب خبر الواحد فيه قلنا
كان بامر ذلك لان مع الكفر لا يجب اداء الشرائع ولكن كانت الحجة في
التوحيد والنبوة تقدمت عليهم فكان بعدهم الدعا الى التوحيد والنبوة
بيان الشرائع بعده فلهذا امرهم لا لقيام الحجة به خلاف بيان الشرع
لانه لم يتقدم لذلك بيان وحجة ولهذا فانهم كانوا يدعون الى
الاستدلال على التوحيد والعدل والنبوة لا الى الاخذ عنهم
خلاف الشرائع وقد مر في كلام عيسى بن ابان ان خبر الواحد يقبل

[illegible] الرسول
[illegible] ع
روايه كان [illegible]
لاسم الاداك [illegible] فاستفسر عيسى بن ابان ان النبي صلى الله
عليه كان يحتج على خبر الاحاد [illegible] ظهر ذلك في خطبه ومقاماته وصار
في الظهور بحيث لا ينكر دفعه وتوعد عليه واوعد على تركه حتى كان
يقول الا فليبلغ الشاهد الغائب فلولا انه يقبل والا لما كان فيه فائده
ولا يقال انه في المتواتر لانه وعده على الاذاعه والاظهار واوعد على
كتمانه وذلك لا يجيء في المتواتر دليل اخر ولانه ثبت ان المستفتي
يجب عليه قبول قول المفتي والعمل به عند وقوع الحادثه وان جاز
عليه الغلط فكذلك يجوز للمجتهد ان يعمل بخبر الواحد بوجه
ان المستفتي لو سمع جواب المسئله من رسول المستفتي اطم المفتي لزمه العمل
به وقد استدل على هذا عيسى بن ابان وابو العباس بن سريج
وغيرهما دليل اخر واستدل عيسى بحمل الخبر على الشهاده
والجامع بينهما ان العداله في المخبر شرط كما انه في الشاهد شرط
والعمل به امر من امور الدين فيجب قبوله والعمل بالشهاده
بوجه انه نقل امر ليس شرعا لولاه لما ثبت كما ان الشاهد
ينقل امرا ليس لولاه لما ثبت ولا معنى للفرق بينهما بذكر العدد
لوجوه احدها ان من مشايخنا من يعتبر العدد بوجوه احدها
وهو مذهب ابي علي رحمه الله وثانيها ان اشتراطهما في ذلك
الوجه لم يمنع اتفاقهما في الوجه الذي ذكرناه وثالثها ان
الشهاده مختلفه في العدد فيعتبر مره فيها واحد او اخرى
اربعه وفي الجميع يعتبر العداله واما اعتبر العدد في الشهاده لانه
لا ضروره في قبول قول واحد بخلاف الاخبار الاخرى الا في مواضع
الضروره يقبل قول واحد ولان شرط العدد احتياط للاموال
لئلا يكثر احرازها الاخرى بخلاف الاخبار فانها لا تؤدي الى
تضييع حق لانه ليس فيها واحد ذكرها اخر فهذه الوجوه
هي التي اعتمدها مشايخنا رحمهم الله وقد استدل
فيها باشياء غير شبهه منها قوله تعالى فلولا نفر من

[illegible]
اذا رجعوا [illegible]
يحذرون والطائفه [illegible]
قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى
فلولا انه عند اظهاره يجب قبوله والا لما كان للذم على الكتمان
معنى ومنها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
فلما امر بالتبين في خبر الفاسق دل ان خبر العدل مقبول
ومنها قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر فلو لم يكن قول اهل الذكر
القبول واجبا لما كان للسؤال معنى ذكره المرتضى وذكر
ايضا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط
ومنها ما استدل به جماعه وهو قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول
اذا دعاكم ومن غاب عنه فاجابته بقبول خبر الواحد ومنها
قوله تعالى كنتم خير امه اخرجت للناس والايات الوارده في
الامر بالمعروف ومنها قوله قالوا انه ثبت ان النبي صلى الله
عليه بعث للابلاغ وثبت انه بلغ ولم يقصر فلا يخلو اما ان
يكون بلغ بالتواتر وهذا لا يجيء لعدم التواتر فلم يبق الا انه بلغ بالتواتر
والاحاد ومنها انه لو لم يوجب العمل لما كان لطلب
الاحاد والروايات وذكر الاسانيد فائده ومنها
ما قالوا ان من وفد على الرسول صلى الله عليه وتعلم يرجع
الى قومه فامنوا فعرفهم الاحكام المرسومه فقوله ام لا فان
قال نعم فهو ما نقول وان قال لا فقد علم بطلان قوله لما علم من
بعثه صلى الله عليه الرسل الى الناس بشر العله ومنها
قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس فهم شهداء مجتمعين
ومنفردين ومنها قالوا الشرع معه موارده والرساله محموله
والتواتر متعذر فلابد من طريق للعلماء يرجعون الى ذلك كما
لابد للعوام من طريق ثم العوام يرجعون الى العلماء والعلماء يرجعون
الى خبر الواحد فاما من اثبت التعبد به بدليل العقل فسلك
طريقين احدهما قال اذا وقعت الحادثه ولا اجماع فيها
ولا سنه متواتره فالضروره تدعو الى قبول خبر الواحد
والثاني انه اذا لم يؤمن صدقه فالتحرز من تركه واجب

والاحتجاج [illegible]
خبر الواحد [illegible]
الظن مقام العلم [illegible] وقد اعترض على هذه الوجوه بأشيا
كثيرة يطول تقصيها احتج من لم يقبله بأشيا منها قولهم ان الكتاب
منع من العمل به في قوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقال تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون وامثال ذلك مما يوجب حظر العمل وهذا الا بما
نعلم وهذا لا نعلم كونه حقا مع جواز الغلط والكذب والنسيان على
رواته والجواب ان وجوب العمل بخبر الواحد معلوم مقطوع
به فهو تبع العلم فهذا كقول الحاكم بشهادة الشهود معلوم ووجوب
رجوع العامي الى العالم معلوم ووجوبه كذلك هذا احتج
بقوله تعالى ثم يحكم الله آياته وكون آياته محكمة يقتضي قبول العلم
وانتفا جواز الكذب عليها والجواب ان المراد بها آيات
القرآن لانه وصفه بقوله وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي
الاية واخبار الآحاد لم يدخل فيها وان سلمنا انها يدخل فيها لم يمنع
صحة ما ذهبنا اليه لان الدلالة على وجوب العمل بها مقطوع بصحته
قطعنا على انتفا الغلط والسهو فيها احتج بقوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فامر بالتبين في قبوله لجواز الغلط عليه
كذلك الآحاد ولم يفصل بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة
والجواب ان الاية نزلت في الوليد بن عقبة لما بعثه رسول
الله صلى الله عليه مصدقا فجاء واخبر بالامتناع عليهم لذلك نزلت الاية
واذا كانت خاصة في هذه القصة وما جرى مجراها لم يصح الاستدلال
بها ولقد فهمنا انه لا يجوز قبولها مع الفسق لذلك
قال ان تصيبوا قوما بجهالة واجمعنا انه يجوز للحاكم بشهادة الشهود
اذا كانوا عدولا وان اصيب قوم بجهالة ولا بد على المذهبين من تأويل الاية
ولعل في الاية النهي عن قبول خبر الفاسق وخبر العدل كيف
حاله لا نفهم بالاية فهذا كما يقول الرجل تبين من الصدق وهل يقبح
ام لا موقوف على اعتبار امر آخر كذلك هاهنا واحتج

16

[illegible] ان يؤدي الى العمل [illegible]
والجواب ان الخبرين اذا تعارضا ونظر المجتهد [illegible] ان
امكن حمله على النسخ حمل عليه وان امكن الجمع جمع عليه وان لم يكن شي
ووجد هناك ترجيح لاحدهما رجح به وان لم يوجد شي منها وجب
التوقف ولا يوجب العمل بالمتضادات احتج بان ادلة
الشرع لا بد ان تكون محصورة مضبوطة واخبار الآحاد لا تنحصر
والجواب ان اخبار الآحاد محصورة بالصفة والشرائط وان
لم تكن محصورة بالعدد فما خرج عنها علم كذبها فلا يعمل به احتج
بان الاصول الشرعية يجب ان تكون معلومة وان يكون لها غاية
ليصح الاستنباط وحمل الفرع عليه والتعبد بخبر الواحد يمنع منه لان
المستنبط يجوز كون اصل يعارض الاصل الذي استنبط منه حكم الفرع
ولم يبلغه فعلمنا ان التعبد لا يجوز ان يرد به والجواب ان الاستنباط
لا يوجب ان تكون جميع الاصول الشرعية معلومة للمستنبط وانما
يجب ان يعلم الاصل الذي يستنبط منه حكم الفرع احتج
بالآيات التي تتضمن تحريم اتباع الظن والجواب ان الاجماع حاصل
باتباع بعض الظنون فلا بد من تأويل وانما يحرم اتباع الظن في اصول
الدين وما طريقه العلم وقد نص الله تعالى على ان بعض الظن اثم ولقد
فانا نتبع العلم لان الدليل القاطع دلنا على وجوب العمل به فنحن
نتبع ذلك الدليل لا الظن واحتج بانه صلى الله عليه بعث
لشرع الشرائع لمصالح العباد فوجب ان يكون لنا طريق الى
معرفتها وذلك يوجب ان لا يكون مودعة فيمن يجوز عليه الغلط
والجواب لم قلت ان العمل بخبر الواحد ليس بطريق
واذا دل دليل قاطع على وجوب العمل فقد حصل الطريق ولا
يمنع ان يكون الصلاح فيه ثم هذا باطل بالحكم بالشهادات والحج
والتعديل والفتاوى احتج بقوله تعالى انا ارسلناك
كافة للناس فاذا كان مبعوثا الى الكل وجب ان يكون البيان للجميع
على التواتر والجواب هذه دعوى ولم قلت ذلك وهلا جاز
ان يختلف التعبد في النبي والمستفتي ثم هذا باطل بمن كان بعيدا من
امته واحتج بان القول بخبر الواحد يؤدي الى ان يطرحه ما [illegible]

بجمع الصحابة ... ان ذلك ... عملوا ... عليها باشياء
تراد بها الاملاك ... بها ... وايضا
عند خبر واحد عن واحد يعمل به الاكثر وقال ابو علي لا بد من اثنين
حتى يقبل اما العدد فلانه اثنان وعشرة ... اليه وحمل الخبر على الشهادة
فاعتبر في اخبار الزنا اربعة وفي الامور الاخر رجلين او رجلا وامراتين
كذلك لا بد عن اثنين عن اثنين حتى ينتهي الى رسول الله صلى الله عليه فرق بين
العبد والحر في الشهادة وسوى بينهما في الخبر فقال يقبل خبر العبد ولا يقبل
شهادته بخلاف الحر **لنا** في ذلك ما ذكرنا من اجماع الصحابة على
ايجاب العمل بخبر الواحد لانهم كانوا عاملين بخبر واحد او بخبر من له وكان
ذلك اجماعا منهم على ذلك ولانا لو لم نعمل بذلك ... مع امر اخر لانه
يؤدي الى الجهالات كما قدمنا في المسئلة المتقدمة ولانهم كانوا ... يرجعون
ويعملون ... ما روى لهم واحد خبرا ... وعملوا به لاجله ولم يطلبوا
امرا اخر كما روينا عن عمر وعلي في العمل بخبر عبد الرحمن والضحاك
وحمل بن مالك ويوضحه انا قد علمنا انهم كانوا يرجعون في الحوادث
الى عائشة فيأخذون بخبرها احتج ابو علي بما روي انه سها في
صلاته فاخبره ذو اليدين فلم يقبل خبره حتى سال ابا بكر وعمر
واحتج باشياء منها ما روي عن الصحابة من توقفهم في الخبر الواحد
حتى ينضم اليه شيء اخر فاذا انضم اخر عملوا به وذلك يدل ان العمل انما يجب
عند الانضمام كالشهادة لما لم يحكم بها بالشاهد الواحد حتى ينضم اليه شاهد
اخر علم ان الحكم موقوف عليهما وذلك نحو ما روي عن ابي بكر ان المغيرة بن
شعبة اخبره ان النبي صلى الله عليه اعطى الجدة السدس فلم يقبله حتى
اخبره محمد بن مسلمة ولم يقبل عمر خبر ابي موسى في الاستيذان حتى شهد معه
ابو سعيد الخدري وجابر وقال ابو بكر وعمر لعثمان فيما اخبره عن النبي
صلى الله عليه من الاذن للحكم انما انت شاهد واحد وامثال ذلك كثير
ومنها ان خبر اثنين متفق عليه والواحد مختلف فيه ومنها انه مما يتعلق
به امر من امور الدين فيعتبر فيه العدد كالشهادة يوضحه انه
يعتبر فيه العدالة كما يعتبر في الشهادة كذلك العدد واعتبر ابو علي في رؤية
الهلال وطهارة الماء ونجاسته اذا اخبر عنه خبر اثنين ومنها ما
ظهر عن الصحابة من رد خبر الواحد ... رد عمر حديث فاطمة بنت قيس ورد
علي حديث ابي سنان الاشجعي **والجواب** عن الاول انه لو دل

على رد خبر الواحد ...
على سؤال ... سائر ...
صلاته هو الرجوع الى اليقين ... العدد ...
يحصل بواحد ولعله انما اخذ عن امر مشاهد بحضرة جماعة
مشاهدون فلا يختص بمعرفته واحد دون الباقين فلذلك سال
الجماعة **والجواب** عن الثاني انهم احتاطوا في ذلك نوع
احتياط كما يجوز للحاكم ان يحتاط مع الشاهدين بشاهد ثالث والرابع وقد
قيل في حديث عمر ورد الحكم انه ليس بشرع وانما هو امر خاص
وقيل كان ملتقيا باقرانه متوقفا فيه كما توقف القاضي في شهادة
الوالد لولده واما خبر الاستيذان فقد ذكر عيسى بن ابان انه مما تعم به البلوى
فلذلك لم يعمل بخبر واحد وهذا اصل له سنه من بعد وقيل
انما توقف لتهمة في الراوي وقيل انما رأى عمر ضربا من الاحتياط
ولذلك قال لابي موسى انما رددت خبرك واردت ان لا يتسارع الناس
في الرواية عن رسول الله صلى الله عليه والذي يبين ذلك انه ... يقبل خبر
الواحد للاجتهاد فلا يمتنع ان يختلف اجتهاد القائلين فيه ولا يمتنع ايضا ان
يكون فيهم من يرده لعلة وغيره يخالفه في ذلك فيثبت ان يعلمه بذلك
لا يصح **والجواب** عن الثالث ان الاختلاف في الشيء لا يدل
على بطلانه وقد دللنا على صحته وقد اختلف اليهود فاولوا نبوة موسى متفق
عليها بيننا وبينهم ونبوة محمد صلى الله عليه مختلف فيها **والجواب** عن
الرابع ان الشرع فرق بين الشهادات والاخبار في الحرية والنظر
وغير ذلك كذلك في العدد وايضا فقد ثبت باجماع الصحابة والتابعين قبول
خبر الواحد فمن قال بانه يخالف الاجماع فهو فاسد **والجواب** عن الخامس
انهم ردوا اخبارا لوجوه لا لانه خبر واحد ولذلك قبلوا اخبارا اخر
وان كان رواتها واحدا ولذلك علل عمر فقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا
لقول امراة لعلها وهمت وكذلك قال علي ما نفعل بخبر اعرابي بوال على
عقبيه فعلل الرد لا لانه واحد **مسئلة** اختلفوا في المراسيل
فمنهم من يقول لا يقبل اصلا وهو مذهب طائفة من اصحاب الحديث ومنهم
من قال ان كان يقبل مسنده يقبل مرسله وهو مذهب اصحاب ابي حنيفة
وشيوخنا المتكلمين ومذهب مالك ومن المذهب من قال وقال الشافعي
لا يقبل ما لم يعضده ما يقويه من حال المرسل او غيره من وجوه القوة قال
فمراسيل الصحابة مقبولة ومراسيل التابعين ... وهو اجتناب ان
القاضي وقال الشافعي مراسيل سعيد بن المسيب عندنا حسنة مقبولة

[illegible] التابعين [illegible]

مولا به [illegible] ليس [illegible] اجماع
الصحابة والتابعين انهم قبلوا المرسل كما قبلوا المسند وعملوا بالمرسل
كما عملوا بالمسند ولم ينكر احد منهم الرجوع الى ذلك فكانوا بين عامل به
ومصوب وهذا امر قد ظهر منهم لانه ظهر منهم الارسال كما ظهر
الاسناد ولا معنى للانكار لذلك والذي يوضح ذلك ما ظهر من حديث
البراء انه قال بحضرة الصحابة ليس كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول
الله صلى الله عليه الا انا لا نكذب وكذلك ما ظهر من حديث ابن عباس
عن النبي صلى الله عليه لا ربا الا في النسيئة فلما سئل عنه قال سمعته من
اسامة ولم ينكروا عليه الاحتجاج به وكذلك روي ان النبي صلى الله
عليه لم يقطع التلبية حتى رمى جمرة العقبة ثم اخبر انه سمعها من الفضل بن
العباس وكذلك احتج ابو هريرة بما روى عن النبي صلى الله
عليه من اصبح جنبا فلا صوم له فلما روجع فيه قال سمعته من الفضل بن
العباس وروى ابن عمر ان النبي صلى الله عليه قال من شيع جنازة
فله قيراط ومن قعد حتى تدفن فله قيراطان ثم قال سمعته من ابي
هريرة وقد روي ان ابن عباس لم يسمع من الرسول الا القليل
مع كثرة روايته وكان علي عليه السلام اذا سمع خبرا ان
استحلف الراوي ثم قبل ولم يفصل بين المرسل والمسند قال
عيسى بن ابان والذي يصحح هذا انهم كما لم يردوا اخبارا لانه خبر واحد
كذلك لم يردوا اخبارا لانه مرسل وعلى هذا اجماع التابعين لم يرو عن احد
الفرق بين المتصل والمرسل وهم بين مرسل او مصوب فكان اجماعا

دليل اخر

ولان المرسل اذا كان ثقة في دينه
عدلا في روايته فان ارساله يجري مجرى تعديله لمن حدث عنه فاذا كان
قوله في التعديل يقبل فظاهر ارساله يقتضي ذلك فوجب ان يقبل
اذ لو كان يقتضي غيره لبينه وجرى ذلك مجرى قول المزكي في التزكية
وان لم يسم ما به صار عدلا لان الظاهر من عدله حاله انه لا يزكيه الا
وقد علم عدالته يوضح ذلك ان مثل ذلك الحسن وابراهيم وغيرهما
اذا قالا قال رسول الله صلى الله عليه كان الظاهر انهما علما صحة
الحديث وان الراوي عدل ثقة ولهذا قال ابراهيم اذا حدثتكم

[illegible] المرسل [illegible]
[illegible] كذلك [illegible]
[illegible] عليه واستشهدا
كالشهادة على الشهادة لان الفرع لو ذكر الاول [illegible] لانه لو رجع [illegible] له
ان يشهد ولان الحكم بشهادة الاول فلذلك وجب على الحاكم اعتبار حاله وليس
كذلك الخبر لان الحكم والعمل يقع بقول النبي صلى الله عليه لا بقول الراوي قال
فمن اذا جاز الغلط على المرسل وعلى من سمع منه فوجب ان لا يقبل لجواز ان يرسل
عمن لا يضبط وليس بعدل قلنا المرسل اذا كان حاله ما وصفنا في العدالة
والثقة والعلم والاحتياط فاحتياطه في الدين يحمله على اعتبار حال من يروي عنه
وان كان ثقة وعلم صدقه ارسل وان كان غير ثقة بين ولا يوهم ولو ظهر من بعضهم
خلاف ذلك حتى يرسل من لا يقبل مسنده لا يقبل ذلك الا

دليل اخر

ولان الاتصال لو كان شرطا في قبول الحديث وجرى مجرى كون الراوي
ثقة عدلا فوجب ان لا يقبل المرسل اصلا وقد وافقنا الشافعي على قبول مراسيل
الصحابة وجماعة من التابعين كالحسن وسعيد فعلمنا ان الاتصال ليس بشرط
احتج من خالف [illegible] الحديث لو علم عينه وجهل صفته لم يقبل خبره فاذا
جهل عينه وصفته اولى ان لا يقبل

والجواب

عنه ان المعتبر ليس بالشخص وانما المعتبر ما ظهر من حاله فاذا كان ثقة
يقتضي معرفة حاله قبل الخبر [illegible] فانا لا نسلم بان من يعلم عينه لم
يعلم صفاته يقبل اوصافه معلومة [illegible] من ارسل [illegible] فان العمل
بقول المزكي واجب وان لم يعلم ما به صار عدلا فيما كان العرض والغرض بالحديث
ان يعلم الثقات صحته وهذا المرسل ثقة وقد قطع على صحته فوجب ان يقبل على ان هذا
ينقض على مذهب الشافعي في مراسيل الصحابة والتابعين واحتج بانه [illegible]
الراوي قد يكون ثقة عند بعضهم غير ثقة عند اخر لاختلاف علمهم بحاله ولا
يجب ان يستوي الحكم في ذلك الا ترى ان الشاهد قد يكون عدلا عند قوم [illegible]
عدل عند غيرهم ولهذا رد علي خبر ابي سنان الاشجعي وقبله ابن مسعود واذا ثبت
هذا فيجوز ان يكون هذا الراوي ثقة عند هذا المرسل غير ثقة عند غيره فوجب ان
لا يقبل المرسل قال القاضي رحمه الله وهذه الدلالة مبنية على امرين احدهما
ان سامع الحديث يلزمه ان يجتهد في معرفة حال كل واحد من الرواة والثاني
ان مجرد الارسال ليس بتزكية

والدليل على الفصل الاول

ان الاجتهاد في حال الرواة واجب باكثر من وجوب ذلك في عدالة الشهود
لانها ترجع الى امر الدين والاحتياط فيه وذلك يرجع الى الاحتياط في
الاموال وما ثبتنا قبله فوجب ان يكون الاحتياط فيما يوجب شرعا اولى ولانه
اذا سمى له من يروي عنه لزمه الاجتهاد في معرفته او صفاته كذلك اذا ارسله
ولا تاثير في السكوت لو كان يجري مجرى الذكر الظاهر يلزمه معرفة حاله كذلك في
المرسل لا تاثير لو كان [illegible]

والدليل على الفصل الثاني

[illegible]
مخبر امرا [illegible] فيقدح فيه ويجوز ان يكون عدلا
عند الانسان لما يعرف من ظاهره [illegible] ولا يكون عدلا عند غيره لما عرف
من جهله واحتراز يوجب الجرح فلا بد من معرفة لنعرف احواله وهذا الذي
ما قيل في هذه الدلالة **والجواب** ان هذا باطل من وجوه احدها
انه ينتقض بالتزكية لان القاضي يقبل قول المزكي بمجرد العدالة وان لم يبين
شرائطها وما به صار عدلا وان كان يجوز ان يكون بحيث لو اخبر حاله لم وجد فيه
ما يكون جرحا عند القاضي وان لم يكن جرحا عند المزكي ولكن يقتصر
على قوله هو عدل كذلك هاهنا **ومنها** انه وان كان كما قال
فالراوي اذا كان فقيها عدلا يحسن الطريقة وحاله يوجب حمل امره على انه
انما ارسله لصحة الخبر عنده ومعرفة الراوي غاية المعرفة ولولا ذلك
لكان يبين حاله **ومنها** ان هذا قياس في مخالفة الاجماع فلا يقبل
فاما ما قاله القاضي اولا ان السامع للخبر يلزمه التفتيش عن حال الراوي
والاجتهاد فيه واستدلاله على ذلك بالوجوه التي ذكرها
فالجواب عنه من وجهين احدهما انا لا نسلم ان هذا يلزمه
في جميع الاحوال وهل وقع النزاع الا في هذا وانما يلزمه ذلك في المسند
فاما في المرسل فلا وانما يلزمه التفحص عن حال المرسل فقط والثاني انا وان
سلمنا انه يلزمه فقد فعل لانه جعل ارسال هذا الثقة دليلا على عدالة الراوي
وصحة روايته وقوله ان الطريق في حال الشهود واجب كذلك في
الراوي ونحتج بانه من باب الدين وشرعا **قلنا** ليس
كما قال لان المأخوذ علينا في باب الشهادات واموال الناس اكثر مما
اخذ علينا في باب الديانات يدل عليه اعتبار العدد واللفظ ويلزم
الحاكم الاجتهاد في حال الشهود في كل قضية ولا يلزم ذلك في راوي
الخبر عند كل خبر وانما يلزم في بعض الحالات واعتبر فيه الحرية دون
الخبر واعتبر فيه الرجال دون الخبر الامر بالضد مما قال **قوله** لو سمع
لزمه الاجتهاد كذلك اذا ارسل **قلنا** ولم وهل وقع النزاع الا في
هذا على انه اذا سمي له يلزمه ان ينظر ليعرف حاله فانه لا يجب على المحدث
ان يخبره عن حاله فيجب عليه البحث ليعلم ولهذا فان هذا
السامع اذا روى له من الراوي فله محل النظر فلزمه النظر واذا ارسل
فلا موضع للسامع ينظر فيه ليعرف حاله فينظر في حال المرسل فاذا علم
كونه عدلا اعتمده اذ لو روى عن غير ثقة وارسل لكان ملبسا مدلسا

والمعلوم من حالهم خلافه [illegible]
قوله لا يقال لو كان مجروحا لما [illegible] لزمه ذلك في المسند
لا يصح هذا لانه اذا ذكر الشيخ فلكن السامع من تفحص حاله فيجوز
ان يكله الى ذلك واذا ارسل لا يمكن السامع من النظر في حاله فلو
كان مجروحا ولم يبين لكان ملبسا مدلسا وحسن الطريقة يوجب خلاف
ذلك **قوله** الارسال ليس بتعديل لا لفظا ولا معنى **قلنا** لا نسلم
بل هو تعديل معنى لان مع احتياطه في دينه وكونه عدلا لا يرسل من غير
ثقة على ما ذكرنا غرائزهم **قوله** لعل السامع يعلم منه ما يوجب جرحه
قلنا باطل بالمزكي والقاضي على ما قررنا وحسن الظن بالمرسل يوجب ان
يحمل امره على انه تفحص احواله وعلم صحة الخبر فيقبل تعديله كما يقبل خبره
قال القاضي واقوى ما يحتج به ما ذكره الشافعي من الشهادة على
الشهادة وقرينا انه ناقل ومنقول عنه والحكم يتم بالامرين كذلك الرواية
والجواب عنه من وجوه منها ما ذكره الشيخ ابو عبد الله
ان القياس ان لا تقبل الشهادة على الشهادة وانما جوزت ضرورة واعتبر فيها
من الشرائط ما لم يعتبر في الاخبار ولذلك اعتبر اللفظ والحرية والذكورة
ومنها ان الشاهد الثاني في حكم الوكيل للشاهد الاول فلا بد من ذكره
حتى يعرف فالشاهد خلاف الاخبار لان المرسل ليس بوكيل لمن روى
عنه وانما يقع الحكم بقول الرسول صلى الله عليه **ومنها** ان الحكم
بشهادة الاول فلا بد من اعتبار حاله فها هنا الحكم يقع بنفس الخبر
ولا يعتبر حال من اخبر عنه **ومنها** ان مبنى الشرع ان باب
الاخبار اسهل من باب الشهادات بدليل ما قررنا ثم هذا
يبطل على اصل الشافعي بالصحابة والتابعين **احتج** بانه لو جاز
الارسال لجاز ان يرسل عن الرسول صلى الله عليه في زماننا ويقول قال
رسول الله صلى الله عليه ويسقط اسناده وبينه **قلنا** هذا جائز
عندنا **احتج** بان المعلوم من حال بعضهم انه يروي عن غير ثقة
فما يؤمنا ان يرسل عن غير ثقة **قلنا** اذا اشتبه هذين ولا يلزمنا ان
حاله ويلزمنا الفحص عن حاله واذا ارسل فهو ثقة لحسن الطريقة يوجب
ما ذكرنا ولعد فانا لا نسلم انه علم من حاله الديانة والثقة
وعلم حاله في العدالة انه يروي عن غير ثقة ولا نسلم انه ان صح ذلك
في بعضهم لا يقبل مرسله **احتج** بانه لو جاز الارسال لجاز في
كل وقت وعن كل احد **قلنا** عندنا يجوز وكل من يقبل مسنده يقبل
مرسله وانما يلزم هذا على من ابان وعده في ذلك احد وجهين

[illegible]

[illegible] ... الاسناد ...

بان المرسل لو صح لم يكن ... الاسناد ... من رجال الصحابة والتابعين

المسند في الاسانيد ومعرفة الرجال وذلك يدل على انه لابد من الاسناد

قلنا المرسل في الحجة من وجه للمسند اذ لابد من مراعاة ما يجري مجرى

تعديل من لم يذكر وذلك لا ينضبط الا بضبط الرجال ومعرفتهم ففي

الاسانيد فائدة عظيمة على ان هذا يلزمه لو قال قائل اذا جاز العمل بخبر الواحد

فما فائدة طلب الاسانيد الكثيرة والاخبار الجمة فجوابنا ان فيه فائدة عظيمة

بل فوائد جمة ذكره لوجوب العمل به **مسئلة** عند الصحابي والتابعي

اذا ارسل وهو ثقة تقبل عندنا خلافا لعيسى بن ابان لنا انه تقبل

مسانيده فتقبل مراسيله كالصحابة والتابعين وتابعي التابعين يوضحه

ان المعتبر هو العدالة فاذا جاز قبول مسند غير الصحابي لكونه عدلا

جاز مرسلهما ايضا ولانه خبر رواه ثقة فوجب قبوله كالصحابة كالمسند

ولان ظاهر عدالته يوجب انه ارسله لصحته عنده واحتج

عيسى بوجهين على ما تقدم احدهما ان مراسيل النبي صلى الله عليه اباهم

والثاني تغير الناس **والجواب** ان كلامنا في العدل الثقة المامون

في دينه فاذا جاز قبول مسنده جاز قبول مرسله فان عرف من حاله ما ذكر

لم نقبل خبره لا مرسله ولا مسنده **مسئلة** الفاسق من جهة

التاويل يقبل خبره عند جماعة الفقهاء وهو قول ابي القاسم البلخي وقاضي القضاة

وابي رشيد وقال ابو علي وابو هاشم لا يقبل قال القاضي مذهبهما

اقيس ومذهب الفقهاء اقرب الى الامر **وجه ذلك** اجماع

الصحابة والتابعين لان الفتنة وقعت وهم متوافرون وبعضهم حدث عن

بعض مع كونهم فرقا واحزابا من غير نكير يوضحه انهم مع كثرة

الاختلاف والمقاتلة وسفك الدماء كانت الشهادات مقبولة فلم يرد

احد شهادة لاجل مذهب مع معرفتهم بالمذاهب وذلك اجماع منهم

على قبول الشهادة كذلك الخبر ويدل عليه ان عليا وطلحة والزبير

وعائشة رضي الله عنهم احتجوا وقالوا لم يرد بعضهم خبر بعض ولم

يردوا خبر عبد الله بن عمر لكونه مع معاوية ولانه مع تلك الاعتقادات

يتنزه عن الكذب ويحرمه بل ربما يكفر من كذب كالخوارج فوجب ان يقبل

خبرهم ولان الخطا بالتاويل يزيل التهمة ويبعد الكذب بخلاف الفسوق

جهة ارتكاب المحظورات من غير تاويل وعلى هذا ما روي عن بعضهم انه

[illegible]

[illegible] ولا تقبل شهادة [illegible]

وهو ان بعضهم يشهد لبعض [illegible]

العقيدة حتى لو عرف الشاهد ... من طائفته لا تقبل خبره

احتجوا بان الفسوق من جهة الفعل يوجب رد الخبر فمن جهة

الاعتقاد اولى **والجواب** ان من ارتكب محظورا في دينه

لا يؤمن ان يكذب في خبره وشهادته بخلاف الاعتقاد لان تاويله

يزيل التهمة فان قيل لو ارتكبه مع العلم انه يرد خبره فهو للجهل اولى

لانهما معصيتان قلنا مع الجهل والتاويل يرتبط المستمسك بالديانة

لم يكن واذا اقدم مع العلم فقد اخل يوضحه ان من شرب النبيذ مع

العلم لا يكون كمن استحل وهو لا يعلم انه الوه وكذلك من كشف

عورته بحضرة النبي صلى الله عليه وهو لا يعلمه لا يكون حاله كحال من كشف

وهو يعلمه لانه يكفر احتجوا بانه لا تقبل شهادته فكذلك خبره

قلنا هما سواء عندنا احتجوا بان الكافر لا يقبل خبره ولو كان من جهة

التاويل فكذلك الفاسق لان الاجماع حصل انه لا يقبل خبره ولا شهادته على

المسلمين واختلفوا في شهادة بعضهم على بعض لانهم اجمعوا ان الاسلام

من شرائط الشهادة والاخبار احتجوا بان من يشتم السلف

لا تقبل شهادته وخبره فمن كفرهم اولى **الجواب** ان الشتم

ليس من الدين في شيء والرافضة والخوارج اذا اخبروا عن اعتقادهم

وهم لا يستعظمون الكذب لم يؤثر في حالهم واذا شتموا ...

دينه اثر في حالهم الا ترى ان من يشهد بالزنا لا يؤثر في حاله ومن شتم بالزنا

اثر فان قيل اذا كان يكفر على ما لا يؤثر في خبره وشهادته فشتمه

اولى قلنا لا لما ذكرنا قال ابو يوسف اذا كان شتمه يخرجه

عن العدالة فشتم السلف اولى وهذا كقول اهل الذمة اذا

[illegible] لا يفسق بعدهم ... النبي صلى الله عليه [illegible]

فاما ابو الهذيل وابو القسم ... على اصله وقال تقبل خبره وفتواه

اذا كان من اهل الاجتهاد والسماع من على اصلهما وقال لا تقبل

خبره ولا فتواه لان الفاسق لا يقبل خبره ولا يكون من اهل الاجتهاد فلا

تقبل فتواه والقاضي فرق بينهما ووجه الفرق ما ذكرنا ان

قبول فتواه ترجع الى قوله وهو على ... قد بينه على الفتيه باب الاجتهاد

فلا يقبل [illegible] فهو لا يسمى [illegible]
[illegible] ولا يقبل [illegible] مسألة
خبر المدلس [illegible] عند من لا يقبل المرسل لا يقبل خبر المدلس
والمدلس هو أن يرسل الخبر مع إيهام الاتصال وقد شدد أصحاب الحديث
في رد خبره حتى قال شعبة لأن أزني أحب إلي من أن أدلس ثم اختلفوا
فمنهم من قال يقبل إذا قال سمعت فقط وقال الشافعي يقبل إذا قال سمعت
وحدثني فيزول بذلك شبهة التدليس ولا يقبل إذا قال عن فلان أو أخبرني
فلان ومنهم من قال لا يقبل حديثه أصلا والدليل على أن
خبره يقبل أن التدليس إرسال فإذا كان المرسل مقبولا كذلك هذا
يوضحه أنه لو أثر في حال المحدث حتى يرد خبره لأثر في كبار الناس
الذين نقل عنهم التدليس نحو الأعمش وسليمان التيمي وسفيان الثوري
وسفيان بن عيينة وغيرهم احتجوا بأنه إذا روى عن واحد
ولم يره كان كاذبا فلا يقبل خبره والجواب أنا إذا قال حدثني
أو سمعت منه ولم يره كان كاذبا كما قلت وهذا لا يظن بالثقات فأما
إذا قال عن فلان أو قال أخبرني فلان فليس بكاذب فيحمل على أنه صح عنده
ذلك احتجوا بأنه يجوز أن يكون دلسه لضعف الراوي أو فقد عدالته
قلنا لو ظهر ذلك لا يقبل وحسن الظن به يوجب خلاف ذلك احتج
بأنه إذا ظهر تدليسه وجب أن لا تقبل روايته ولا يقبل شيء من أخباره قلنا
ولم [illegible] فيما رووه فإن ظهر في هذا الموضع ضعف في الراوي رد
خبره لعلة تخص هذا الخبر فلا يقبل وغيره لا علة فيه فيقبل وقد قالوا
إن تدليسه لا يؤثر في قبول خبره الذي لم يدلس فيه لأن أحواله تقتضي
قبول خبره وإنما رد ما دلس لعلة تخصه مسألة ولا يجوز قبول
خبر المجهول ما لم تعلم عدالته وقال الشافعي لا يعتبر إلا الإسلام ومنهم
من قال يقبل خبر المجهول إذا علم طريقه تحمله من غير تفصيل
والدليل على اعتبار العدالة وأنه لا بد منها ومن اعتبار صفة
زائدة على الإسلام أن إظهار الشهادتين كما يحصل من العدل الذي لا
يستجيز أن يكذب يحصل من الفاسق الذي لا يبالي بما يقول ولا
خلاف أن من ظهر فسقه لا يقبل خبره فعلمنا أنه لا بد من أمر زائد
يميز به العدل من غيره ولأنه لو لم يجب اعتباره لم يجب ذلك
مع طعن الخصم كما أن سائر الأمور التي لا تعتبر في الشهادة

لا [illegible] مع طعن الخصم [illegible]
الإسلام [illegible] الشهادة [illegible] الإسلام [illegible]
يقبل شهادة الكفار بعضهم على بعض [illegible] فلما أوجب طلب
العدالة لأجل الخبر الذي يرويه خلاف الإسلام لأنه يعتبر كما يعتبر في
الشهادة والخبر لكن لأن الشهادة اعتبرته فإذا كان الإسلام معتبرا
وجب أن يكون العدالة معتبرة ولأنه لا خلاف أن حال الشاهد يعتبر
حتى يقع الحكم بشهادته كذلك الخبر ولا يقال إن حال الشاهد يعتبر
على التفصيل خلاف الراوي لأن عندنا حال الراوي أيضا يعتبر على
التفصيل خلاف ما قاله بعضهم أنه يكفي معرفة ذلك جملة احتجوا
بأن النبي صلى الله عليه قبل خبر الأعرابي لما أظهر الشهادتين ولم يعتبر
شيئا آخر ولم يثبت أنه لم يعرف من أحواله شيئا والجواب
فيهم العدالة وأيضا فإن أحوال المسلمين كانت أيام رسول الله صلى
الله عليه معلومة وكانت مستقيمة مستغنية عن اعتبارها فلم يحتج
إلى الاستبراء ولو أن يهوديا اعترف بالأمانة وحسن الطريقة ثم
أسلم فإنه يقبل خبره من غير استيناف نظر احتج بأن الصحابة
كانت تقبل أخبار الأعراب من غير بحث عن أحوالهم سوى الإسلام
قلنا لسنا نسلم ذلك ولذلك ردوا الأحاديث في مواضع طعنوا فيها
لقلة الضبط وشددوا في ذلك ولذلك رد عمر حديث فاطمة بنت قيس
ورد علي حديث أبي سنان الأشجعي ولذلك أنكروا على أبي هريرة
في مواضع مسألة يجوز رواية الحديث بالمعنى عند أكثر الفقهاء
والشافعية وهو مذهب الحسن والزهري وجماعة من المتكلمين
وذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز نقله إلا بلفظه وهو مذهب جماعة من
أصحاب الحديث وحكى أبو عبد الله الجرجاني عن جماعة من أصحاب
أبي حنيفة أنه إن كان للخبر معنى واحد جاز نقله بالمعنى وإن احتمل
معاني لم يجز وقال قاضي القضاة شرط أن كان الناقل للفظ ضابطا
عارفا فإنه يجوز أن ينقل بالمعنى وإن كان بخلاف ذلك فالواجب أن ينقله
لفظا قال ومن هاهنا وقع كثير من الغلط في الأحاديث لأن من لم
يعرف معناه ينقله على حسب اعتقاده في معناه وإن كان خطأ
والدليل على أن روايته بالمعنى في الجملة يجوز أن المطلوب من الحديث
معناه لا لفظه والعبارة فيه فجاز نقل معناه كالشهادة والخبر عن
النبي صلى الله عليه ولا يقال إن هناك ضرورة لأن من يعلم الفارسية
والعربية فلا ضرورة به ومع ذلك فإذا أدى بلفظ آخر جاز ولا يقال

ان ... [illegible] ... وع ... [illegible] ... ذلك
الخبر لانه يروى عن رسول الله صلى الله عليه فلا يجد بدا من ذلك هذا
لا يصح لان هذا يوجب ان يكون ذلك في عصره ومخالفنا لا يفصل على انا
شرطنا ان يكون ضابطا عارفا كالبوم من الغلط فان لم يكن كذلك فلا بد ان ينقله
بلفظه ويدل عليه ان الكذب عن غير النبي صلى الله عليه يكون نقله بالمعنى كذلك
عنه لان الكذب كما لا يجوز على النبي لا يجوز على غيره فان قيل بينهما فرق
لان الكذب عليه اعظم قلنا اتفقا جميعا في القبح وان كان احدهما اعظم
فان قيل كلامه يتعلق به مصالحنا دون كلام غيره قلنا هذا
كلام في افتراق حكمهما في النهي على انه يجوز اذا لم يغير المعنى والمصالح تتعلق
بالمعنى دون اللفظ ويدل عليه ان المصالح تتعلق بمعاني اخباره لا بلفظه
ولذلك صح من رسله ان يؤدوا ويعبروا بلفظه فاذا نقل صح وان لم ينقل لفظه
احتجوا بقوله تعالى واذكرن ما يتلى في بيوتكن من ايات الله والحكمة
قالوا والحكمة هي السنة قلنا ليس فيه انه لذلك وجب ان يتلى
ولا اشار الى هذا وهو انه يجب ان يتلى بالمعنى ام باللفظ ولكن في
الاية بيان على ان المراد بالحكمة ما نزل به جبريل من الوحي على رسول
الله صلى الله عليه احتجوا بقوله نضر الله امرأ سمع مقالتي
فوعاها واداها كما سمعها ورب حامل فقه الى من هو افقه منه
والجواب ليس فيه انه يجب اداؤه باللفظ وانما فيه انه
يجب اداؤه بحيث لا يتغير معناه ولهذا يقول الرجل اذا سمع خطاب
فلان كما سمعت وان كان اداه بغير لفظه اذا اتى بمعانيه ولهذا
يصح ذلك في الشهادات مع صعوبة امرها واحتجوا بان الخبر يتضمن
العبادات والاحكام ويتعلق به المصالح فهو كالقران والجواب
ان العبادة في القران تعلقت بوجهين بتلاوته ومعانيه ولذلك ينفرد
احدهما عن الاخر فيصح التلاوة ممن لا يصح منه معناه بخلاف الخبر لان
المصالح تتعلق بمعناه دون لفظه ثم ينتقض العلة بالشهادات فربما ينقل
الى العجم اخبار الرسول واحتجوا بانه عبادة مقرونة باللفظ
فلا يجوز اداؤه الا باللفظ والمعنى كالتشهد والاذان والتسبيحات
والجواب ان هناك التعبد تعلق بايراد الفاظ مخصوصة فالمصلحة
تتعلق بالمعنى تعلقت باللفظ بخلاف الخبر هذا جواب من لم يجز

... [illegible] ...
يصح على ... [illegible] ... بمعنى اللفظ ... [illegible] ... غير
المعنى فنقل عن حقيقته وتغير لفظه لم يؤمن من ذلك فوجب ان ينقل من
لفظه والجواب ان الراوي اذا لم ينقل لفظه افاد بما افاد لفظ
النبي صلى الله عليه لم يجز النقل بالمعنى وانما ينقل على وجه يأمن معه الالتباس
فان لم يؤمن لا يجوز العدول عن اللفظ احتج بان لا يؤمن ان ينقله
بنا وان عنده لا يصح عند غيره فاذا نقله بلفظه يستوي السامعون في
تاويله قلنا اذا كان هذا هكذا فليس له نقله ولا بد من نقل لفظه
اذ العدول انما يجوز ان اللفظ يقوم مقام الاول فاما اذا لم يقم
مقامه ولم يؤمن ذلك او خشي اللبس لم يجز نقله الا بلفظه ولهذا خطأ
بعض المحدثين لما روى ان الحمار يقطع الصلاة في النار فذكر له تاويل بعض
اهل العدل . وقال انقله بالمعنى وروى بعد ذلك يقطع ... ومثل هذا
لا يجوز مسئلة اذا وجد في كتابه خطه وعلم انه سمعه على
الجملة ولا يعلم انه سمعه مفصلا معينا فانه يجوز ان يرويه وهو قول ابي
يوسف ومحمد والشافعي واكثر الفقهاء وما روي عن ابي حنيفة انه
لا يقبل ولا يحل ان يروي محمول على انه لا يتذكر انه سمعه جملة ولا
مفصلا فعند ذلك لا يقع فيه خلاف وان كان الظاهر من قول ابي حنيفة
انه اذا لم يتذكر تفصيله لا يحل ان يروي بالاتفاق وثانيها اذا
علم في الجملة ان في كتابه سمعه ولا يذكر انه سمع وكيف سمع فانه يجوز
ان يروي وينقل عنه ذلك الفاعل ويجب ان لا يقع فيه خلاف من العلما
لانه مأذون في الرواية وعلى هذا يحمل قول ابي حنيفة وثالثها
اذا راى في كتابه خطه وظن انه سمعه غير انه لا يستقر الا انه يظن
انه لم ينسخه الا وقد سمعه مع تجويزه خلافه فعند ابي حنيفة
لا يجوز ان يروي وهو اختيار القاضي واكثر المتكلمين وعند
جماعة من اصحاب الحديث يجوز ان يروي . ومن الفقها اذا روى
على التجويز قال ان رواه عنه كيف يعلم كيف يروي واذا نقل يعلم كيف
يكون حكمه وخامسها الكلام في الاجازة والمناولة والمكاتبة
كيف يروى اما الاجازة **اما الفصل الاول** فانه لا يأمن كونه
كذبا فلا يحل له الاقدام عليه لمنزلة من يعلم انه كذب ولا يقال هلا
جاز ذلك بان يخبر عن ظنه نحو ذلك لانه اذا اخبر عن ظنه لم يعتبر
مخبرا عن حديث عنه فلا شاهدا ان كان في الشهادة ...

وأما الحديث الذي ... فيحل له أن يرويه لأن الصحابة والتابعين كانوا
يروون من الكتب من غير أن يقع علمهم ... ويفصل
ما قبلوا لأن الصحابة كان بعضهم يعمل على كتاب بعض ألا ترى أن عمر كتب
إلى عماله وقضاته يعملون بذلك وكذلك كتب النبي صلى الله عليه

فأما الثالث فالظاهر من مذهب أبي حنيفة أنه لا يحل أن يروي وكذلك
لا يحل أن يشهد ويسوي بين الشهادة والخبر وأما أبو يوسف فرق بينهما
فقال يجوز أن يروي الحديث ولا يجوز أن يشهد وإن عرف خطه إلا أنه
لا يذكر وأما محمد بن الحسن فذكر في نوادر ابن رستم أن له أن
يشهد ولم يذكر عنه في رواية الحديث رواية والظاهر أنه يسوي بينهما
وظاهر مذهب الشافعي وجل أصحاب الحديث أنه يجوز أن يروي قال
القاضي مذهب أبي حنيفة أقيس ووجه ذلك أنه لا يأمن
كونه كذبا لأن الخط يشبه الخط وإذا لم يأمن كونه كذبا لا يجوز أن
يروي ولا أن يشهد ولأنه تعالى زاد في عدد النساء لتذكر
إحداهما الأخرى فلولا أن الذكر شرط لم يكن لذلك معنى ولأنه
لا يحل أن يحكي عن بعض الناس إلا مع العلم والقطع كذلك في أخبار
النبي صلى الله عليه بل هذا أولى لأنه يتعلق به الأحكام والمصالح
وأبو يوسف فرق بينهما بأن أمر الشهادات أضيق ولذلك يعتبر فيه
ما لا يعتبر في الأخبار كاللفظ والعدد والذكورة وغيرها
واحتج من خالفه بأن الصحابة كانت تعمل بالكتب قلنا
لأنهم علموا أنه من الكاتب وذلك الدليل على أن العمل بكتاب النبي صلى الله
عليه واجب كالعمل بأوامره ونواهيه والقاطع وعندنا أن ههنا
إذا علم في الجملة أنه شاهد وأنه سمع هذا الكتاب يحل له أن يروي
ويشهد احتج بأنه يجوز أن يقضي بالظن ويذكر بالظن ويعمل في
مواضع جمة بالظن كذلك يجوز أن يروي الحديث بالظن والجواب
أن العمل بالظن إنما يجوز في المواضع التي لا طريق للعلم فيها إليها وفيما
يتعلق بالمنافع والمضار فأما في الأخبار والآثار فما لا يأمن كونه
كذبا لا يجوز أن يقدم عليه احتج بأنه لو سمع وهو ضرير أو بينه
وبين المحدث حاجز جاز أن يروي على غالب الظن أنه هو كذلك يجوز
أن يروي إذا غلب على ظنه أنه سمعه الجواب أنه إذا علم أنه هو
مرة أو أنشد لا إلا حل له أن يروي وإذا لم يعلم لا يحل فهذا

... [illegible]
وأما الفصل الرابع ... قول المحدث ...
وحوه إذا قرئ عليه ... أقول له أرويه عنك
... يجوز له أن يعمل به ولا يجوز أن يرويه فيقول أخبرني أو حدثني
أو سمعت منه أما الرواية فلأنه لم يحدثه ولا فعل ما يقوم مقامه
فإذا قال حدثني أو أخبرني كان كذبا ولأن قوله حدثني معناه فعل
المحدث ولم يفعل ولا فعل سكوته تقرير قلنا السكوت يحدث
ولا أخبار ولا استماع منه فأما العمل فلأن القراءة عليه مع توفره
اقراره بأنه من حديثه عن فلان ولو لم يكن يعمل على العادات
ولأنه لهذا يؤدي إلى أن يلزمه العمل به ولا يحل له أن يروي
لأن ذلك لا يسع إذا أخل مع ... توضيحه أنه
لو كان مع القراءة المحدث غيبة لجاز عند العلم بكتابه وهذا
لا يصح فأما إذا قال أرويه عنك قال نعم فعند أبي حنيفة
يجوز أن يقول حدثني وأخبرني وسمعت منه وقال
أصحاب الحديث لا يجوز إلا أن يقال أخبرني قراءة عليه وليس
له غير ذلك قال القاضي له أن يقول حدثني قراءة عليه
لنا ما ثبت أن رجلا لو قيل عنده هل صليت فقال نعم يحل
له أن يقول سمعت فلانا يقول صليت أو حدثني وأخبرني
وإن لم يقل في جوابه كلامه قد صليت لأن نعم تقوم مقام ذلك
لهذا ولأن زيدا لو ادعى على عمرو وعند القاضي فقال
القاضي له أله عليك هذا فقال نعم فإنه يجب على القاضي
أن يقضي ويحسن أن يقال أقر عندي وأخبرني بوجوب حقه
وكذلك في الطلاق والعتاق ولو قرئ عليه الكتاب بحضرة
الشهود فقالوا أنشهد بما فيه فقال نعم جاز لهم أن
يشهدوا بما فيه لأن نعم يتضمن الجواب فصار كما لو صرح
احتج القاضي بأنه لم يحدثه ولم يخبره ولا سمع

به

فيه ... [illegible] ... قال اخبرني قراءة عليه او حدثني
قراءة عليه فقد بين ان لم يحدثه واخبرني ليس هو ظاهره
ان المراد ما تعارفوا من ذلك   واما الفصل الخامس
وهو المناولة والمكاتبة   فاما المناولة فهو ان يناوله الحديث
مكتوبة فيقول له هذا الكتاب سماعي فاروه عني فهذا اقوى من المكاتبة
لانه مشاهد   واما المكاتبة فان يكتب اليه وهو غائب بخبر
وسماعه او بكتاب وسماعه   واما الاجازة ان يقول اجزت
لك ان تروي عني ما صح من حديثي او في بعض معين اجاز له ان يرويه
عنه   واختلفوا في حكم هذا فقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز ان
يقول اخبرني وحدثني او سمعت ويجوز ان يقول كتب لي او ناولني
او اجاز لي وحكي عن بعض اصحاب الحديث انه يجوز ان يقول اخبرني
وحدثني ولا يقول سمعت   ومنهم من قال يجوز ان يقول اخبرني ولا يجوز
حدثني   وقال القاضي في المناولة يجوز ان يقول اخبرني وحدثني وفي
الكتاب ان علم صحته من جهته صح ايضا وان كان من الاحاد فلا يحل
فاما الاجازة فلا وجه لها لان ما يحل له ان يروي او لا يحل لا يتعلق
باجازة المخبر   والدليل على انه لا يحل له ان يقول سمعت منه
لانه كاذب لانه لم يسمع منه واما في الحديث والخبر فوجه
قول ابي حنيفة لانه لم يوجد من جهته اخبار ولا تحديث والتبس
هذا كما لو قرئ [illegible] قرا وقال اروه عنك فقال نعم لان قوله نعم
يتضمن ما قرا عليه   وجه قول القاضي ان مناولته وقوله
انه سماعي اروه عني اقوى من قوله نعم فاذا جاز له ان يرويه
عنه ثم [illegible] هذا فان خاف [illegible] ولبسه فيقول حدثني مناولة
او اخبرني مناولة فاما الكتابة اذا علم انه خطه فيحل

24

المناولة [illegible] هذا السماع [illegible]
الشهادة شرط وفي الرواية ليس بشرط   والذي يوضح ما
قلناه انه لو حلف لا اخبر ولا انبأ فكتب اليه بذلك يحنث ولان
الناس يخبرون بعضهم بعضا بالكتاب كما يخبرونهم باللفظ وعلى
هذا نقل خبر الله تعالى بكتبه ويستوي في ذلك السماع لان معناه المدرك
من جهته   مسألة خبر الواحد اذا ورد في اصول الدين فهو
على وجهين احدهما ان يرد موافقا للاصول الثابتة بالقران والسنة
والاجماع او العقل فانه يقبل ويجوز [illegible] فاما اذا خالف اصلا
من هذه الاصول فان عند مشايخنا لا يقبل وان كان له تاويل
لا يجب [illegible] في المعتقد اولى [illegible]
في [illegible] بعض الضعيف لا تاويل ويطرح   وذهب محمد بن شجاع الى انه
يقبل ويتاول   وذهب اصحاب الظاهر الى ان جميع ذلك يقبل
ويجري على ظاهره ويعمل عليه   والدليل على صحة ما قلنا ان ما
ثبت عليه العقل والكتاب والسنة والاجماع مقطوع به يوجب
العلم وهذا الخبر يوجب الظن ولا يجوز ترك العلم للظن ولان
الخبر اذا ورد على خلاف المشاهدة لا يقبل لان المشاهدة
مقطوع بها فكذلك ما دل عليه العقل والكتاب   وقد روي عن الصحابة
انهم ردوا اخبارا وردت بخلاف الكتاب والسنة من غير [illegible]
فيما سمعوه فمن ذلك رد [illegible] خبر الرؤية وقالت لقد قف
شعري مما قلت [illegible] قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
وردت خبر ابي عمير في تعذيب الميت ببكاء اهله وقالت ولا تزر وازرة
وزر اخرى وروي [illegible] ابن عباس في رد ذلك ورد عمر خبر فاطمة

ببعض فروعه [illegible] ابواب [illegible]
ولذلك السنة لانا نعلم قبول خبر الواحد فيما يوجب العمل فلا
يجوز ان يعترض بالفرع على الاصل وما قاله ابو شجاع غير صحيح لانه
يوجب ان لا يرد خبر اصلا ولان ما فيه يقتضي تشديدا لا يجوز ان
اضافته الى رسول الله صلى الله عليه [illegible] لم يجعلوا ان الدليل
دل على وجوب العمل بخبر الواحد ولم يفصل قلنا انما يقبل اذا ورد
بشرائط ومن شرائطه ان لا يخالف الاصول وقد ذكر عيسى
بن ابان انه مع ما له من شرائطه يجب عرضه على الكتاب لجواز
ان يكون مخالفا للقران ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه
سيكثر عني الاخبار فما وافق كتاب الله فهو مني وما خالف
فليس مني. مسئلة كل خبر جاء مجيئا خاصا في شيء تعم به البلوى
علمنا ترده خلافا للامامية واصحاب الحديث ولهذا رددنا اخبار
الامامية في النص على امامهم كما رددنا اخبار البكرية في النص
على ابي بكر ولهذا قلنا لو كان هناك نص وهو مما تعم فرضه لما
كان يجب ان ينقل نقلا مستفيضا ولما اختص بنقله الامامية او البكرية
والدليل على صحة ما قلناه انه لو كان صحيحا لنقل نقلا عاما
لان الجماعة الكثيرة لا يجوز ان يسمعوا شيئا والداعي يدعو الى
نقله ثم لم ينقلوا كما لا يجوز ان يكتموا وكما لا يجوز ان يخبروا بالكذب
ولو جاز مع هذا ان لا ينقل لجاز ان يكتم فلجاز في كثير من الشرائع
ان يكون بخلاف ما نحن عليه ولم ينقل الينا ولجاز لليهود ان يدعي
للقران معارضة لم تنقل ولجاز ان يكون بين بغداد والكوفة بلد اعظم
منهما ولم ينقل وهذا ظاهر الفساد ويودي الى هدم الدين بل
يودي الى التشكك في اخبار الدنيا فاما ما تدعيه الامامية

ان النص [illegible] ظاهرا مستفيضا [illegible]
الاخبار لهذا الوجه فاسد من وجوه منها انا [illegible] يجوز
ذلك من تجويزه في الشرائع فهذا يلزمه ان لا يثق بشيء من الشرائع
وان يجوز ان يكون صلاة سادسة لم تنقل وان تكون القبلة الى موضع
اخر لم ينقل وان الزنا كانت اقل او اكثر فلم ينقل وسبيل ذلك في
باب الامامة ويقال لهم اذا جاز مثل هذا ان يكون النص ظاهرا ثم يكتم
فهلا جاز ان يكون النبي نص على ابي بكر ولم ينقلوه او على العباس ولجاز
ان يقول في جميع الاخبار مثل هذا احسن من ذلك وفيما له يجوز
ان يكون النص مستفيضا ولا ينقل كما لم ينقل الفقهاء شرائع الجاهلية
وشرائع من قبلهم ولانهم لم ينقلوا احداث الرجم والمسح على الخفين
وان كان مما علم مستفيضا ولان النصارى لم ينقل كلام المسيح
في المهد مع ظهوره ونقل احادا ولان معجزات النبي صلى الله عليه
كانت ظاهرة ثم نقلت من طريق الاحاد ولانه يجوز ان لا يتعلق به
غرض وداعي بالحرف وما اشبهه والجواب عن الاول
انه لا حاجة لهم الى نقله فلذلك لم ينقلوه وكلامنا فيما كان فرضا
عاما والحاجة اليه ماسة لا يجوز ان يكون نقله من طريق الاحاد الا ترى
ان فتنة لو وقعت في الجامع لا يختص بنقلها بعض الناس خصوصا
اذا وقع فيها منع الخطبة ومن الصلوة فلا بد من نقل مستفيض
وليس كذلك الصلوة في الجامع واستعمالهم في السوق
لا يقع فيه نقل للوجه الذي ذكرناه انه لا داعي الى نقله كذلك
هذا والجواب عن الثاني ان الرجم عرض ينقلوا الامام

فجوزوا ان لا ينقل [illegible] على ان خبر [illegible] ... وقع

العظيمة ولا نسلم ... والجواب عن المعول انه كان في ابتدا امره

وعند جماعة تجويز التواطؤ عليهم فلذلك لم يظهر نقله ولذلك

الجواب عن كثير من المعجزات حيث لم يظهر لانه كان بحضرة جماعة

لا يقع العلم بخبرهم والجواب عن الخامس انه لا يجوز

ان يتفق ذلك على الجماعة الكثيرة حتى يشتهر مسئلة واذا

ورد الخبر وروداً احادياً في ما تعم به البلوى عملاً كخبر مس الذكر

او وجوب الغسل من غسل الميت والوضوء من مسه وغير ذلك

فقد اختلف العلماء فيه والذي ذهب اليه الشيخ ابو عبد الله

وحكاه عن ابي الحسن وجماعة اصحاب ابي حنيفة انه يرد وهو قطع عيسى

بن ابان المقالة في نصرته وان كان الشيخ ابو عبد الله قد بلغ

مبلغاً عظيماً عامة من بعده ان يفهم كلامه وذهب الشافعي

واصحاب الحديث وجماعة من المتكلمين الى انه يقبل وهو اختيار القاضي

وبلغ ابو العباس بن سريج في نصرته مبلغاً عظيماً واطال القول فيه

واقوى ما يحتج به القول الاول ما ذكره الشيخ ابو عبد الله

وهو ان العادة اذا كانت عامة بعموم فرضها اقتضى ظهور نقلها

من حيث يدعوا الداعي الى ذلك كما جرت العادة بنقل الحوادث

العظيمة التي يشترك الناس في مشاهدتها على وجه يشتهر

ويظهر لقوة الدواعي الى ذلك كفتنة تقع في الجامع يوم الجمعة

لا جلها فاتت الجمعة وانصرف الناس عنها ولم يقيموا خطبة

ولا صلوه فهذه الحادثة متى وقعت وجب من طريق العادة

ظهور نقلها لقوة الدواعي الى نقلها فكذلك ما تعم به البلوى لو كان

صحيحاً لورد نقلاً شائعاً فلما لم يرد علمنا انه غير صحيح فيرد واعترض

على نفسه بان المكلف قد يكون مزاج العلة بالتعبد بالرجوع الى

خبر الواحد كما في سائر الفروع واجاب بانا لم نمنع قبوله لاجل

... الدليل

ان المكلف لا يجوز مزاح ... بالتعبد بالرجوع الى خبر الواحد لانا

منعنا لاجل العلة التي ذكرنا انها تقتضي ظهور نقلها واعترض

ايضاً بان عموم البلوى لم يخرج الحكم من باب الاجتهاد بان قال الا

لا يخرجه من ان يكون الرجوع فيها الى خبر الواحد جائزاً واجاب

بانا منعنا لاجل العادة التي ذكرنا وذكر قاضي القضاة

في الشرح انه لا وجه للمنع الا العادة التي ادعاها فان ثبتت

تلك العادة والا فلا وجه للمنع وهذا لا نعلم واثبات العادات

بالقياس لا يجوز حتى يقال اذا ثبتت عادة في الحوادث العظيمة وجب

ان تثبت في موضع اخر وجمل ان يدل على صحة هذه العادة

والوجه لنصرة القول الثاني ان ما دل على قبول خبر الواحد

اجماع الصحابة وهم قبلوا الاخبار من غير تفصيل بين ما تعم به

البلوى وبين ما لا تعم بل قبولهم ذلك فيهما جميعاً سواء فجرى اجراؤا

الجميع مجرى واحداً ولا يقال ان ابا بكر رد حديث الجدة والاستئذان

لعمر لانه قبله ولم يخرج عن طريق الاحاد فعلمنا ان رده كان لمعنى

اخر وهو انه اراد الاحتياط ولان الجدة ليست مما تعم به البلوى

وانما هو من فرض الائمة والقضاة وجه اخر ولان المانع

من قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يخلو اما ان يمنع لامر يرجع

الى صحة التكليف او لان الشرع منع منه او للعادة في النقل وشيء

من هذه الوجوه لا يصح فوجب ان يقبل اما الاول فلان الشرائع

على ضربين منها ما طريقه العلم ومنها ما طريقه الطريق

في الاثبات [illegible]

والثاني ما يعلونه المكلف [illegible] من ماس
واحتياج ولجوها انهم يستقيم الى ما يعم والى ما لا يعم فلا فرق بين ان يمكن
الوصول اليه بطريق الظن او بطريق واحد في صحة التعبد وانما قلنا انا
نعتبر في التكليف شيئا يمكن ويلطف وليس هذا منها في شيء فيصح التكليف
دونه فاما الثاني فلا دليل في التيمم واما الثالث فليس ها هنا
عادة معلومة وجه اخر ولان ما يعم به البلوى وما لا يعم يستويان
في وجوب بيانه ليمكن المكلف من ادايه على ما كلف فاذا صح في احدهما
نقله من جهة الاحاد كذلك الاخر ويمكن نصرة القول الاول
بوجه اخر وهو انه اذا كان فرضا عاما لابد ان يبين بيانا عاما لان
جميعهم مدفوعون الى العمل به فاذا بين لهم جميعا فلا يخلو اما ان ينقلوا
ذلك نقلا عاما او لا ينقلون فيكون اجماعا منهم على الخطا
او يترك بعضهم نقله من غير نكير من الباقين ففيه اجماع ايضا على
الخطا لان منهم من ترك الفعل ومنهم من لم ينكر واجماعهم
على الخطا لا يجوز ويمكن ان يجيب نصرته اذا كان جميع
الصحابة مدفوعين الى العمل به لم يفتقر نشره روايته فلم يتبين
للصحابة مع حاجتها اليه وبين نشره ولم يجب الله او لا يسقطون
هم في نقل نشره وكلاهما واضح الفساد والذي يؤيد ذلك
ان من كان فرضه عاما عملا كما فالداعي في الاول يجب ان ينقل
معنى يرجع الى الداعي لا لشيء اخر كذلك الثاني ومما يعلونه من قال
بالقول الثاني ان هذا يوجب ان لا يقبل خبر القهقهة ومس الذكر
والوضوء من الرعاف وحديث الرفع في مسح الراس وتسبيحات
الركوع والسجود وكثير من افعال الحج واجاب من نصر
القول الاول بان شيئا من ذلك لا يكثر البلوى به لان الرعاف يقل
والقهقهة ومس الذكر يقع نادرا فاما حديث مسح الراس

27

البلوى لم يقبل ولكن واحد من الفرقتين يرجع ولا يصلي في القبلة
يطول نقضها مسألة في اذا ورد الخبر بشيء يظهر في الاصل
والعادة جارية بما يظهر هذا الظهور انه ينقل على وجه يظهر فانه
لا يقبل الخبر الخاص فيه ويستوي في ذلك ما يعم فرضه وما لا يعم وقال
ابو علي يقبل مثاله الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وجه
القول الاول انه لو داوم على جهره كما داوم على جهر
الفاتحة لنقل كنقله لان الداعي الى نقل احدهما كالداعي الى نقل الاخر
فلما لم ينقل كنقل الفاتحة علمنا انه لم يظهر كظهورها وجه
القول الثاني ان ما طريقه الاجتهاد ويقع ان اراد به
العلم بالرجوع الى الخبر الواحد جاز ان يقبله مسألة في
خبر المغفل هو على اربعة اوجه اولها ان يكون الغالب عليه
الغفلة لا يقبل خبره لانه يخرج بذلك من ان يكون ظنا فلا يوثق
بخبره وثانيها ان يكون الغالب الضبط وقد يعترضه غفلة فانه
يقبل خبره وذلك لان من شرط قبول خبره الضبط وقد وجد
فيه وقل ما يخلو الانسان من ادنى غفلة فلو رد الخبر لاجله لما صح
قبول خبر احد من الائمة والحفاظ وثالثها ان يكون فيه
غفلة وفيه ضبط ويكثر منه الغلط والسهو وان يعهد
ان يستوي منه الضبط والسهو فاستوا في هذين الوجهين
اختلفوا فمنهم من قال لا يرد خبره الا اذا علم دخول السهو
فيه خاصة فانه لا يقبل وما لم يعلم ذلك يقبل واليه
ذهب جماعة الشفعوية واختاره القاضي ومنهم

[illegible] ومن ذهب
عيسى بن ابان [illegible] حديث [illegible] ومعقل بن سنان [illegible]
مخبر ان الموجب فيه الاجتهاد

وجه القول الاول

ان الخبر قد ثبت انه امارة للحكم وانما يحتاج في رده الى ما يخرجه عن
كونه امارة فاذا كان الخبر مستكمل الشرائط فالاصل في خبره
القبول فكان القبول اولى من الرد توضيحه انه لا يرجح لاحد الجانبين
فلم يبق ما يخرجه من كونه امارة احتج القاضي باجماع الصحابة بانهم
كانوا يقبلون ابا هريرة ويعترضون منه على سهو وغلط كعمر وعائشة
ويسهونه عن كثير الرواية ثم لم يمنعهم ذلك من قبول خبره ولم يفرقوا بين
من لا طعن فيه وبين من فيه مطعن احتج من قال برد خبره
بان الغفلة توجب رد شهادته كذلك خبره قلنا الشهادة يعتبر فيها
ما لا يعتبر في الاخبار على ما ذكرنا ولان الشهادة انما يصير امارة للحكم
بقوله فيحتاج الى ما يدخله في حيز الامارة ولا كذلك الخبر لانه ثبت كونه
امارة والمحتاج اليه ما يخرجه عن كونه امارة وقد يستوي الحالتان
واحتج عيسى بن ابان بان بعض الصحابة الموسومين بالغفلة كانوا يقبلون خبره
وبعضهم كانوا يردونه كابن عباس وعائشة حتى ابي هريرة وقد ردت
عائشة خبر ابن عمر ولم ينكر احد ردها وقبلها غيرها دل ان طريقه
الاجتهاد قال القاضي انما ردوا ذلك لا للغفلة لكن لمخالفته الاصول
مسئلة اذا روى الخبر واختلف في اسمه لا يرد خبره لكونه مختلفا
في اسمه اذا كان له لقب يعرف به او يعرف باضافة الى اب او بلد او قبيلة
وذهب جماعة من اصحاب الحديث الى انه لا يقبل خبره مثال ذلك
حديث سيف التمر رواية مولى عمرو بن حريث واختلفوا في اسمه فقيل
زيد وقيل ابو زيد لنا انه اذا عرف لقبه وعرف عدالته
وضبطه فجهالة اسمه لا تؤثر في حاله توضيحه انه لو لم يعرف وعرف
عدالته وضبطه بالاشارة اليه قبل خبره فاذا عرف بلقب جاز
ان يقبل ولان من اخرجه عن عرفه وعرف عدالته واحواله

فاذا روى عنه [illegible] قوله ومن هذا الباب حديث
معقل بن سنان او يسار لانه عرف باسمه ونسبه والجهل باسم ابيه لا
يضر احتج من قال فيه بانه اذا لم يعرف اسمه كان مجهولا قلنا
متى انه عرف نسبه او باضافته فلا نسلم انه مجهول على انه معروف
عند من روى عنه ولقيه واحتج بان الشهادة على الشاهد
لا تصح مع جهالة الاسم كذلك الخبر قلنا لا نسلم بل اذا عرف
صح وان سلمنا فلانه يعتبر في الشهادة من الامور ما لم يعتبر في رواية
الاخبار على ما تقدم مسئلة الراوي اذا روى عن غيره
وانكر ذلك الغير وذكر انه نسيه اختلفوا في قبول
روايته فقال جماعة من الحنفية انها لا تقبل وذهب جماعة من
الشافعية الى انه تقبل والاول اختيار الشيخ ابي عبد الله
والثاني اختيار القاضي مثاله حديث ابن جريج عن سليمان
بن موسى عن الزهري عن عائشة عن النبي صلى الله عليه ان امراة
زوجت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل قال ابن جريج
قال مالك سالت الزهري عنه فانكره ولم يعرفه قال ابو
الحسن هذا طعن في الخبر فرده ونظيره ما روى ربيعة
عن سهيل باسناده عن النبي صلى الله عليه انه قضى بالشاهد
واليمين فذكر ذلك ربيعة لسهيل فقال لا اذكره فكان
بعد ذلك يقول حدثني ربيعة عني وهو ثقة وهذا يدل على ان مذهب
ربيعة وسهيل انه يقبل وجه القول الاول انه ناول
بالشهادة على الشهادة فاذا انكر من نقل عنه اثر ذلك في حاله
ولانه اذا جاز ان ينسى حديثا جاز ان ينسى سائر الاحاديث ولانه
لم تجر العادة ان يروى لغيره شيئا وذلك الغير يقول

حديث فهو لا يذكر ... ان ينسى لا انه يذكر
عند ذكره فلما لم يشهد بذلك علم ضعفه   وجه القول الثاني اذا
كان في المصنف انه سمع ما ذكر جاز مثل ذلك في الراوي واذا جاز ان
يكون روى ثم نسي لم يكن طعنا ولا يقال هلا قلتم ان الثاني نسي وذكر
لان الثاني يقطع على انه سمعه منه والاول لا يذكره ولكن يقول انسيت
فمن بت على القطع اولى   والجواب عن الاول انه يعتبر في الشهادة
ما لم يعتبر في غيره على ما تقدم ولان الثاني وقبل الاول فيما يحمله ومع الاجازة
لا يجوز ان يكون ... ولا له   والجواب عن الثاني انه متى
كان مغفلا يجوز ان ينسى وان كان مكثرا لم يخرج لا يجوز ان ينسى شيئا من
الاشياء   والجواب عن الثالث انه دعوى لم لا يجوز البتة
يجوز ان يشهد انسان ثم لا يذكر   والجواب عن الرابع انه
لا يجب في كل ما ذكر ان يذكروا انما يجب ذلك في الامور الجلية فاما في
الامور الخفية وما كان مغمورا لغيره لا يجب فيه ذلك

فصل وما يلحق به ان الخبر اذا روى واحد وهو ثقة وخالفه
الحفاظ فعند الفقهاء هذا لا يوجب طعنا وعند اصحاب الحديث هو طعن
وجه القول الاول انه اذا كان ثقة عدلا فقول الحفاظ ليس بحجة
لانهم بعض الامة ولانه يجوز ان يكونوا لم يحفظوا او احفظ هو
يحفظه واحتج من خالفه بان من ... في هذا الشان واشتهر
فيه ليله ونهاره وعلم ... رواياته فاذا لم يعلم هذا ... حاله
قلنا الله تعالى هو المحيط بجميع الاشياء فالحفاظ يجوز ان يكون
ذهب عنهم هذا الواحد   مسئلة الخبر اذا ورد بخلاف قياس
الاصول او بخلاف الاصول   الكلام هاهنا يقع في مواضع
اولها ان الخبر اذا ورد بخلاف الاصول لا يقبل وثانيها
اذا ورد بخلاف قياس الاصول والثالث الكلام في اعتبار المسائل
اما الاول فالخبر اذا ورد بخلاف الاصول نحو الكتاب والسنة

والاجماع ... اصحاب ...
يقولون بقبول ... قال محمد بن شجاع ... وقول ... فينا ان الاصول
توجب العلم فلا يجوز تركه بالظن ولا خلاف ان العمل بالاصول
واجب فاذا خالفها الخبر وجب اطراحه   فان قيل
ما معنى قولهم اصول وكيف يقولون ان الخبر يخالف الاصول
والخبر اصل ايضا   قلنا معنى قولنا اصل كل حكم ثبت بدليل
مقطوع به فهو اصل سوا كان عقليا او ثبت بالكتاب والسنة
او الاجماع لان كل ذلك يوجب العلم فاما خبر الواحد وان اوجب
العمل لا بنفسه لكن بدليل اخر فقد ثبت اصلا لا من اجل لا مطلقا
فان قيل اليس عندكم يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولا يعد
خلافا فهلا جاز ان يخالفه   قلنا التخصيص لا يعد خلافا ولذلك
يصح تخصيص العموم بالكتاب والسنة ولا يقال انه يخالف الكتاب القرآن
والسنة   فان قيل ما معنى قولكم انه يخالف الاصول
ويخالف   قلنا انما نعني بالمخالفة ان يتناول الاصول ضد ما يتناوله
الخبر وذلك ... احدهما ... او ان يثبت احدهما
حكما والخبر يثبت ... ذلك الحكم نحو تحليل شي بعينه وتحريمه
بعينه او ايجاب   وحظر والتخصيص ان يرد الاصول باثبات حكم ويرد
الخبر في بعضها بخلاف ذلك فيخصه به لا بان لا يعلم انه لم يرد ذلك
البعض   واما الفصل الثاني الخبر اذا ورد بخلاف قياس الاصول
اختلفوا فيه ... ويكون المقدم على ... اقوال اولها
ان الخبر يقبل ويقدم على القياس وهو قول عامة الفقهاء والمتكلمين ونص
عليه الشافعي واليه ذهب الشيخ المرشد وحكاه عن ابي الحسن
واختاره القاضي   وثانيها ان القياس يقدم عليه وهو قول مالك

[illegible] يجوز فيه الغلط
فينبغي ان يقدم الخبر على القياس وان كان فيه ضعف لم يمنع تقدم القياس
عليه وهو قول عيسى بن ابان وزاد بعضهم ما يحكى عن بعضهم ان يقدم احدهما
على الاخر طريقه الاجتهاد ومعنى المخالفة الاجتهاد في هذا اما ان
الخبر يتناول الحكم صريحا بتأويله على ما تقدم ذكره   لنا اجماع الصحابة
فقد ظهر عنهم انهم كانوا يعملون بالاخبار وان خالفت المقاييس ويتركون
المقاييس لاجلها   وقد روي عن عمر النص على ذلك بحضرة الصحابة من غير
نكير فانه قال كدنا ان نقضي فيه برأينا فلما روي له الخبر ترك القياس واخذ
بالخبر وكذلك ظهر عن ابي بكر وجماعة الصحابة واجماعهم حجة   يوضحه
انهم كانوا يجتهدون ويختلفون فاذا روي لهم خبر تركوا لذلك
وتمسكوا بالخبر وهكذا فعل عمر كان مذهبه في الاصابع اختلاف الدية
فلما روي له الخبر تركه وتمسك بالخبر ولا يقال انهم عدلوا عن القياس
لوجه اخر لانه لا وجه الا ورود الخبر فقطعه عنه وتعليقه
بشيء لا يعرف ولم ينقل يؤدي الى الجهالات   ولا يقال انهم ردوا
اخبارا لانها خالفت القياس فلا يدل على ما قالوه هذا لانا نقول
لو اجمعوا على قبول خبر الواحد فان كانوا ردوا في بعض المواضع خبرا
فانما ردوا لمعنى اخر اما من جهة الراوي او من جهة المتن
دليل اخر ولان الخبر يثبت كونه اصلا للقياس ومستقلا بنفسه
في افادة الحكم فوجب ان يقدم على القياس كما تقدم عليه الكتاب
والسنة   فان قيل انما يرد القياس لانه معلوم مقطوع به
بخلاف الخبر   قلنا هذا فاسد من وجهين احدهما انا نجعل العلة
في الكتاب في تقدمه على القياس انه اصل القياس وانه معلوم ولا
تنافي بين العلتين ثم يرد الخبر الذي هو احدى العلتين والثاني ان ما ذكره
فاسد لان كون الاصل معلوما لا يمنع ان يعترضه القياس في معلومات
العقل يعترضها القياس فيحرم ويحلل   وبعد فان هذا الفرق
لم يمنع التساوي بينهما في وجوب العمل وكذلك في كونه اصلا للقياس
فان قيل القياس قد يكون اصلا للقياس فهو كالخبر في ذلك

قلنا [illegible] القياس [illegible]
اكثر احدهما بواسطة والاخر لا يتوسطه   فان قيل لو تعارض الخبر
ان يترجح بالقياس دل ان القياس مقدم على الخبر   قلنا متى الخبر مقدم
على القياس فهو كالكتاب مع خبر الواحد وعند تعارض الخبر يطلب الترجيح
بالقياس في احدهما   قلنا انما يقدم القياس على الخبر   دليل اخر ولان
تزايد الاخبار توجب العلم والقطع في المخبر فصار الخبر طريقا من طرق
العلم ولا يدخله المجاز بخلاف الخبر فوجب ان يقدم على الخبر
والجواب ان كل ذلك موجود في الكتاب والسنة ويقدمان على القياس
على ان ظاهر الخبر قد ترد خلاف ما ذكر فيكون بمنزلة القياس في انه لا
يحتمل   احتج بان القياس ابعد من الخبر لان الخبر يجوز فيه الغلط
والجواب انه قد صار بالدليل الذي دل على وجوب العمل به وجوبه
كوجوب ما لا يجوز فيه الغلط   وبعد فان الاجتهاد يقع في حال
الراوي وفي الرواية لا في الحكم لانه اذا كملت الشرائط وجب اتباعه
كالسنة المقطوع بها وليس كذلك القياس لان الاجتهاد يتناول
نفس الحكم فيكون الخبر مقدما   احتج بان القياس يستند الى اصل
مقطوع به وهو الكتاب والسنة بخلاف الخبر   والجواب
ان الخبر اذا استوفى شرائطه يستند الى اصل معلوم مقطوع به وبعد
فان وجوب العمل به معلوم مقطوع به ولا نقول انه مظنون كما في القياس
بمنزلته لانه اصل القياس فيقدم عليه فان قالوا القياس يجب ان يكون
في قوته كالاصل   قلنا هذا دعوى لا نسلم   احتج بان الخبرين
اذا تعارضا رجح احدهما على الاخر فيصير الخبر الاخر متروكا بالقياس
والجواب ان الخبر يترك للخبر الاخر لكن بالقياس نعلم قوة احد الخبرين
احتج بان الصحابة تركوا الخبر للقياس كما روي عن علي انه ترك
خبر الاشجعي في قصة بروع وترك ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته
النار بالقياس حتى قال انا نتوضأ بالحميم   الجواب انهم عدلوا عن الخبر

[illegible] الراوي اولا يترجح الاصابه من [illegible] ولذلك قال
علي ما اصبح خبر اعرابي [illegible] علي [illegible]
احتجوا بان معاذا عدل الي القياس عند عدم القياس والسنه ولم يذكر
خبر الواحد قلنا ان ذلك دليل على ما قلتم دليل على انه لا يقبل اصلا ولا يعمل به
على انه انما لم يذكر ذلك لانه داخل في السنه فاما ما ذهب اليه عيسى بن ابان
فصحيح لان استعمال الشرايط في الراوي حتى يكون ضابطا عارفا شرط
في قبول خبره فاذا لم يكن كذلك لا يقبل فان اراد بهذا فهو صحيح وان اراد
ان خبره يقبل ويقدم على القياس فقاسد لما قدمناه فاما الفصل الثالث
فذكر شيخنا ابو عبد الله وابو الحسن وجماعه من الحنفيه ان خبر الاكل في
نهار رمضان ناسيا والوضوء من القهقهه وحديث الوضوء بنبيذ التمر
كلها وردت خلاف قياس الاصول فيقبل وخبر القرعه والمصراه والعاقله
وردت خلاف الاصول فلا تقبل وفرقوا بينهما بان ما خالف الاصول
ان يكون نفس ما ورد به الخبر موجودا في الاصول خلافه او معناه فيها كخبر
القرعه فانه يوجب نقل الحريه واجمعوا على خلافه وخبر المصراه ايجاب
بما لا يماثل ولا ياتلفه والاجماع بخلافه فاما ما ورد خلاف قياس الاصول
كخبر نبيذ التمر ليس في الخبر شي يخالف الاصول لكن القياس
على الانبذه يقتضي خلافه وذهب عيسى بن ابان ان جميع ذلك بابه واحد
وقبوله ورده مجتهد فيه وذهب الشافعيه بان جميعها باب واحد
وهو خلاف قياس الاصول ويقبل اذا ورد بشرايطه فاما من قال
الخبر اذا ورد ولا نظير له في الاصول لا يقبل ففاسد بالاجماع لانهم
كانوا يقبلون من غير اعتبار ذلك مسيله النقلان اذا رويا
خبرا وانفرد احدهما بزياده فان الزياده عندنا يقبل عندنا وعند
بعض اصحاب الحديث لا يقبل لنا انه يقبل خبره لو انفرد
فيقبل زيادته ايضا ولان الزياده مع المزيد عليه بمنزله خبرين ولو
روى واحد خبرين والاخر خبرا واحدا يقبلا بالاتفاق كذلك
هذا ولان الزياده يتعلق بها حكم وروايته له كالخبر المبتدا يوضحه

ان الزياده [illegible]
اذا سار ركوه في النقل والقصه واحده ثم تفرد بها بالزياده ابن ذلك في حاله
والجواب اذا كان هذا اسلمهم في العبد الله فلم يحتجوا اجابهم فان قالوا الايمه
عرفوا انما الاسباط والقصه واحده ولو كانت الزياده ثابته لنقلوها قلنا
هذا يبطل لو لم يكن لم يركها نقلها وجها سوى ما ذكرتم فاما وله وجه على ما
قدمنا فلا يوثر في حاله فان قال نقله يجوز ان يكون سهوا كما ان تركهم
يجوز ان يكون سهوا ثم لم يروم نقله قلنا لا ان يجيء النقل يصرح بالحكايه
ولشتركا كما قالوا لولا انه لسمع يحيى من النقل يصرح بما يوجب
القطع على انه لو لم يكن احتمال انهم علموه فلم ينقلوه كاحتمال انهم علموا
نفيه والنقل لا يحتمل فلا يحتاج على تلك ترجحا على انه يقدم قوله لانه
علم وقد لم يعلموا فكان العمل بقول من علمه اولى ولهذا قالت الفقها
ان الجرح اولى من التعديل لان صاحبه معرفه زائده ولهذا عمل على شهاده
من اثبت دون من نفى وهذه طريقه مشهوره في الاخبار والشهادات
واحتج بان الخبر اذا رواه بدون الزياده جماعه كثيره ورواه
واحد بزياده فانه لا يقبل زيادته كذلك هذا والجواب ان الرواه
اذا بلغوا حد التواتر وما قاربه فرد رواياتهم لانه لم يجز العاده
ان يخفى الزياده على جميعهم وان يسهوه حملنا نقل الواحد على السهو
فكان اولى بهذا بمنزله تجويز السهو على الواحد والاثنين في العاده
ولا يجوز على الجماعه الكثيره احتج بانه اذا كان لعلنا او سايلنا
او جوابا لسايل ثم تفرد احدهم بالزياده لا يقبل كذلك هذا والجواب
انه والحال هذه لا يجوز ان يخفى عليهم مع وفور معرفتهم به وعلى هذا
اذا كانت الزياده لا يتم المزيد عليه الا بها فانه يبعد انه لا يعلموه
فمثال ما ورد بعلتها قوله صلى الله عليه اذا اختلف المتبايعان تحالفا
وروى بعضهم والسلعه قايمه ومثال ما كان بيانا قوله في
اربعين شاه شاه وروى بعضهم في اربعين شاه سايمه

[illegible] لا يقبل ترد الزيادة في
واحتج بانه لو رواه [illegible] لا يقبل زيادته فكذلك هاهنا
والجواب انه غير مسلم وعندنا ان تلك الزيادة مقبولة احتج بان المحدث
المعروف بالعدالة بان يخرج بموافقة الحفاظ فكيف يقبل زيادته قلنا لا نسلم
بان هاهنا طريقا يعرف عدالته وضبطه وحفظه ولقيه فاذا عرف
ذلك كما قلت فكيف قلت بان زيادته لا تقبل مسئلة اذا احد الراويين
اذا ارسل وهو ثقة واسنده الاخر يقبل ايضا عندنا وهو قول الاكثر
وذهب جماعة من الشافعية الى انه لا يقبل لنا انه لا يمتنع ان يكون
المرسل ارسله لغرض او غفل عمن سمع منه وذلك لا يقدح في خبر من وصل
ولان من رواه واسنده قد روى زيادة وهي الاسناد فهي كالزيادة
في المتن ولانه ثقة فيما يرويه فيقبل خبره كسائر الاخبار احتج
بانه لو كان اتصاله صحيحا لشاركه الحفاظ في مسنده والجواب
ما ذكرنا مسئلة اذا وقفه احدهما على بعض الصحابة ورفعه
الاخر الى النبي صلى الله عليه هل يقبل ام لا فهاهنا ايضا مثل الاولى
ان احد الحفاظ اذا وقفه والاخر رفعه عندنا يقبل وعند بعضهم لا
يقبل ويكون ايقافه للخبر طعنا فيه والمسئلة الثانية الراوي
الواحد اذا روى مرة متصلا ومرة منقطعا او مرة اسنده
الى النبي ومرة اوقفه فهذا على وجهين ان كان يروي مرة كذا ومرة
كذا يقبل ايضا لما ذكرنا عندنا وعند بعض اصحاب الحديث لا يقبل
والمسئلة الثالثة اذا روى دهرا طويلا منقطعا ثم رواه مرة
متصلا فهذا يوجب فيه التوقف فيه اما المسئلة الاولى
فالدليل على انه يقبل انه يجوز ان يكون سمع هذا ثم يرويه مرة ويفتي
عن نفسه مرة ويذكر مذهب نفسه فرواه عنه من سمعه يروي
عن النبي صلى الله عليه ورواه عنه من سمعه افتى او ذكر مذهب
نفسه فلا يكون ذلك طعنا يوضحه ان العالم مرة يروي
ومرة يفتي احتج بانه لما حكى واوقف فلو كان عنده خبر
لم يروي قلنا يجوز ان يكون عرض على ما بينا فاما المسئلة

32

الثانية اذا روى مرة متصلا ومرة منقطعا او مرة اسنده الى النبي
صلى الله عليه ومرة اوقفه يقبل لانه يجوز ان يفعل ذلك لغرض
ويجوز انه سمع الوقف والرواية ويجوز انه لم يذكر الاتصال الا
في اول زمانه او لصغر سنه او لانه سمع ممن هو اعلم منه او لصحة المراسيل
عنده فلا يكون ذلك طعنا واما المسئلة الثالثة اذا تطاول
الزمان وهو يرويه منقطعا ثم روى مرة متصلا انه في ذلك على
الاولى فانه كان يروي مرة مسندا ومرة مرسلا موقوفا مسئلة
لا يقبل خبر الواحد فيما يسقط بالشبهة كالحدود والكفارات عند ابي
الحسن وجماعة من اصحاب ابي حنيفة وهو مذهب شيخنا ابي عبد الله
ثم رجع وقال يقبل وهو قول ابي يوسف نص عليه في الشهادات
وهو قول اصحاب الشافعي وهو الصحيح لنا انه اذا جاز
قبول الشهادات جاز قبول الاخبار يوضحه ان الشهادة توجب
الظن وهي بمنزلة اخبار الاحاد فجاز ان يقبل الخبر ايضا فان
قيل الشبهة تقبل في اقامتها وانتفاعها دون اثبات الحد قلنا
الشبهة هي غير سقوطها كان الخبر هي عن ذلك ولقد فاذا
جاز اقامتها مع الظن فهلا جاز اثباتها دليل اخر ولان
الصحابة لما قبلوا خبر الواحد واجمعوا عليه لم يفصلوا بين الحدود
وغيرها فدل انه مقبول في الجميع احتجوا بانه لو قبل فيها خبر
الواحد لاثبتناها مع الشبهة وهذا لا يجوز والجواب
ان هذا يسقط بالبينة احتجوا المراد لكونه عقوبة فلا يجوز اثباته
الا بعد العلم والجواب ان ما يثبت بخبر الواحد لا يثبت
عقوبة كما ان ما يقام بشهادة الشهود لا يكون عقوبة بل يفعل
محنة لحد التائب ولقد فهذا يسقط بالشهادة والاقرار

[illegible]
عند ابي علي وابي الحسين ... فيجب العمل وهو احتياط ... قاضي القضاة
لنا اجماع الصحابة انهم قبلوا اخبار الاحاد في المقادير وقد ظهر ذلك عنهم
فقبل عمر حديث دية الاصابع وترك مذهبه لاجله وقبل ابو بكر حديث الجدة
وجعل لها السدس واجمعوا على ذلك وقد ظهر عنهم الرجوع الى كتاب عمرو
بن حزم ولان ما كان طريقه الظن جاز قبول خبر الواحد فيه كالاجتهاد ان
احتجوا بان المقادير لا تعرف بالظن ولا يقبل فيها خبر الواحد ولانه لا يقبل
فيها القياس فلا يقبل خبر الواحد لانهما يستويان في وجوب الظن والجواب
ان جمعهما فالاول غير مسلم فانه يجوز اثباتها بالقياس ويصح العمل فيها على الظن
مسئلة اذا قال الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا وحظر علينا واوجب
لنا فانه يحمل على الاضافة الى الرسول عند الشافعي وهو قول شيخنا
ابي عبد الله والقاضي ومنهم من قال لا يحمل عليه ويجوز ان يكون الامر غيره
وهو مذهب ابي الحسن وجماعة من الحنفية وعلى هذا حملوا قول بلال امرنا
بافراد الاقامة لنا ان المعلوم من حال الصحابة انهم كانوا يوردون
ما يجري هذا المجرى احتجاجا وانه يلزم من سمعها امتثال ما ساواه من الاحكام
الشرعية ولا يوردونه مورد الحكاية وامر النبي صلى الله عليه يختص بهذه الصفة
دون امر غيره فوجب عند اطلاقه ان يحمل على ان الامر هو ولان
المتعارف من حالهم انهم لا يقولون امرنا ونهينا الا ويريدون من امره حجة
ويوجب المعرفة ليكونوا مقتدين به فيما يتصل باحكام الشرع فلهذا وجب
اضافته الى الرسول صلى الله عليه ولا يقال ان امر الله تعالى بهذه الصفة
فلهذا حملتم على امر الرسول وذلك لان غرض هذا الراوي الافادة
وامر الله تعالى ظاهر للكل ولا يقال هلا قلتم انه يصح ان يكون
من امر الامة وذلك لان الاجماع لم يتقرر بعد الرسول فالاضافة الى
الاجماع بعيد ولان العادة جارية انهم اذا ارادوا الاجماع سواء
قيدوا وبعد فان الاجماع في الظهور كالقرآن والسنة يعني المقابل
في ذكره لما في الاجماع ولا يقال هلا حملتم على امر الائمة وذلك لان

امرهم ليس بحجة فكيف يحتج به وكذلك ان ... على ان بعضهم انما يحتج
بذلك على البعض ولا يصح ذلك الا بان يعود الى الرسول صلى الله عليه فان
قيل روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كانوا لا يقطعون اليد في
الشيء التافه ولم ترد به الرسول قلنا المراد بالجماعة علمنا انها ارادت
غير الرسول ولهذا قلنا ان النقل يجب ان يكون عن فعله حجة لانها احتجت
بذلك فلما لم يصح اضافته الى الرسول صلى الله عليه حملناه على الامة ليكون
حجة ويصححه انها لو ارادت البعض لما يفيد حكما ولما اطلقت فان قيل
الشرع مذهب بعضهم ان قول الصحابي حجة وان اختلفوا فهلا جاز ان يحمل
الامر على ذلك قلنا هذا المرتبة عن الصحابة ولذلك اختلفوا وتنازعوا
ولعقد لم يثبت عن واحد ان ذلك مذهبه فيجوز ان يقال لها طلاقة
لا يحمل على ذلك واحتج ابو الحسين بوجوه منها ان اضافته الى
النبي صلى الله عليه ليس من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى لانه ليس في
لفظه دلالة ولا في معناه ما يوجب ذلك فوجب ان لا يضاف اليه ومنها
ان الولاة كانوا يامرون وينهون وكان امتثال امرهم واجبا فلم صار ان
يحمل على ذلك باولى من ان يحمل على الاضافة الى الرسول ومنها
ان السنة اذا جاز ان يضاف الى الصحابي كما روي عن علي من سن
وسنة الخلفاء بعدي جاز ان يجوز اضافة الامر والنهي اليهم اولى والجواب
عن الاول انا نضيفه اليه من جهة العرف والعرف احد الظاهرين لا ترى
من الظاهر والجواب عن الثاني ان امر الولاة انما يجب امتثاله
فيما ثبت في الشرع لا في اثبات الاحكام الشرعية على الابتداء ولعقد
فقد علم من حالهم ان بعضهم كان لا يعد قول البعض حجة ولذلك تنازعوا
واختلفوا في ما ظنوا وارتدوا في الحج والجواب عن الثالث ان
اطلاق لفظ السنة اذا ورد لا بد من حمله على سنة النبي صلى الله عليه
لانه هو الذي امر لا امر دون النبي وما استدل به يدل على ان السنة اذا
قيدت جاز ان يضاف الى الغير والمراد به الطريقة وقد روي من سن
سنة حسنة ومن سن سنة سيئة مسئلة اذا قال الصحابي
امر رسول الله صلى الله عليه بكذا فان ذلك يحمل على ما يتبعه من صيغة

[illegible] اي الصحابي [illegible] يقول [illegible] بما سمعه
منه او سمع ممن سمعه منه [illegible] يقول يجوز ان يكون بينه غيره
بالدليل انه قاله لنا ان ظاهر قوله انه امر رسول الله صلى الله
عليه وسلم وحظر واباح يقتضي القطع على ذلك ولا يجوز كذلك في اخبار
الآحاد الا السماع منه ولان الشرع والعرف يمنع من اطلاق ذلك
الا على العلم منه والصحابة كانوا لا يستعملون ذلك الا فيما سمعوه
فيجب القطع ولانه لو جاز القطع ولم يسمع هو بل سمعه من غيره لجاز ان
يقطع وان ثبت بالدليل وهذا لا يجوز واحتج من خالف فيه
بحديث عمر لا ربع قول زنا وشبه ما يقول امرنا قلنا
لا يجوز عند عمر سمعه سمعها في اطلاق ذلك احتجوا بان
اكثر [illegible] انه مرسل قلنا القطع يعتبر على ذلك ولا بد من
حمله على السماع مسئلة اذا قال الصحابي عن رسول الله صلى الله عليه
قال القاضي يحمل على السماع وقال الشيخ ابو طالب
يحتمل الارسال وقطع بعضهم على كونه مرسلا وجه ما قاله
القاضي ان قوله عن النبي القطع على انه قاله فلا بد من سماع يصح القطع
ولا يحتمله على الارسال لا اسناد اسقطه ولا دليل علينا
وجه ما قاله الشيخ ان قوله عن الرسول يحتمل انه سمعه
منه ويحتمل انه سمعه من غيره وقد جرت العادة في ايهم يعزون
المراسيل فلا يمكن القطع على احدهما وجه القول الثالث
انه لما قال عن دل انه لم يسمعها منه اذ لو سمعها لبين والجواب
عن الاول انه قطع على انه عن الرسول ولا يصح القطع الا بالسماع
والجواب عن الثاني انه دعوى فلم قال انه مرسل وكلامنا محتمل
وبعد فلو بين انه سمعه من رسول الله لقطعنا على ذلك فلا
[illegible] اودليل الدليل عليه مسئلة اذا قال
الصحابي من السنة كذا قال القاضي يحمل على سنة الرسول
صلى الله عليه وقال ابو الحسن لا يحمل وجه قول القاضي ان ذكر
السنة اكثر من ذكر الامر فان اسناده لو قال امرنا اذا اطلق ينصرف
الى الرسول كذلك السنة ولان من هذا ابو زيد احتجاجا

اطرطاهره

34

[illegible] على المسئلة [illegible]
والحجة انا نقول قول ان [illegible] لذلك السنة وجه قول ابي
رحمه انما يحمل على رخصة الرسول
الحسن انهم كانوا يطلقون السنة سنة الخلفاء والائمة والجواب
ان عند الاطلاق لا تفهم الا سنة الرسول فان ارادوا غيره قيدوا
بذكر ذلك الغير مسئلة الصحابي اذا قال مذهبا لا يعلم ذلك
الا بالتوقيف في المقدرات والحدود والابدال اختلفوا فيه فذهب جماعة
من اصحاب ابي حنيفة الى انه يحمل على انه قاله توقيفا من غير تفصيل
وذكر ابو الحسن انه ان كان من اهل الاجتهاد وجب حمله على
ذلك وهذا ما روي عن انس في الحيض انه ثلاث الى عشر يحمل على
التوقيف لانه لم يكن من اهل الاجتهاد قال قاضي القضاة
ان كان لا وجه في الاستنباط يحمل على التوقيف وان كان له وجه
لا يحمل على التوقيف وسواء كان ذلك الوجه صحيحا او فاسدا والذي
ذهب الشيخ ابو طالب اختيار القاضي بان حسين البصري
لو جاز حمل قوله على التوقيف لانه لا يجوز حمله على انه قاله تخمينا
ولا وجه له في الاستنباط فيحمل على التوقيف ولانه اذا ثبت
كونه قاله نصا ولا بد من وجه فاذا لم يصح وجه الاستنباط حمل
على التوقيف واما اذا كان له وجه فيحتمل انه قاله استنباطا
ويحتمل انه قاله توقيفا فلا يحمل على احدهما بغير دليل
ولانه ليس في لفظه ولا في معناه ما يوجب اضافته الى النبي صلى
الله عليه ولا فيه عرف يوجب الاضافة فلا يحمل عليه فاما
قول ابي الحسن فهو قريب والوجه انه اذا كان من اهل الاجتهاد
يجوز ان يكون قاله اجتهادا وان لم يظهر لنا ذلك الاستنباط ووجه
الاجتهاد فلا يحمل على التوقيف وان لم يكن كذلك فلا وجه الا
التوقيف الا ان للقائل ان يقول هو وان لم يكن من اهل الاجتهاد فيجوز ان يكون
اخذ عن بعض المجتهدين وقال به وحكاه ومع هذا لا يجوز حمله على
التوقيف واجيب عن ذلك بان بعض الصحابة لا يطلق عن بعضهم

اعنى

يطلق الاسم بانه لا يعتقد [illegible]
وسائر من روى عن جابر [illegible] واعتمد على قول العاصي بانه يجوز ان يكون
له وجه في الاجتهاد خفي علينا واحتج بانه يبعد ان يخفى ذلك الوجه على
جميع العلماء والائمة مع اهتمامهم وتطاول الازمان مسئلة
اذا قيل فلان صحابي فهو من طالت مجالسته وصحبته وها هنا
مسائل احدها من يكون صحابيا والثاني فائدة معرفة ذلك
والثالث الطريق الذي نعلم انه صحابي اما الاول اختلفوا فيه
فقال شيوخنا من طالت مجالسته وصحبته ومن اصحاب الحديث
من قال كل من لقيه وسمع منه شيئا فهو صحابي والمحصلون من الفقهاء
والمتكلمين على ما قلناه اولا لنا ان هذا الاسم من جهة
المعارف يفيد ما ذكرنا الا ترى انه من اختص بعض العلماء على هذا
الوجه يسمى انه من اصحابه ومن لقيه مرة واستفاد منه شيئا لا يوصف
بذلك ولذلك لا يوصف المستفتي بانه من اصحاب المفتي وان رجعنا
الى العادة في الناس وجدناه يطرد وينعكس ولان الصحابة
والتابعين لم يعدوا الوافدين على رسول الله صلى الله عليه من
الاعراب وغيرهم انهم من جملة الصحابة لما لم يطل صحبتهم احتج
من خالف فيه بوجهين احدهما الاشتقاق وهو انه من الصحبة
وذلك يحصل مرة والثاني اطباق المحدثين والرواة انهم
عدوا من لقي النبي صلى الله عليه مرة انه من اصحابه والجواب
عن الاول ان العرف صرف ذلك الاشتقاق الى ما ذكرنا
وهذا كما قلنا في الدابة انها مشتقة مما يدب ثم صرف الى
بعض الاجناس وعن الثاني انهم بعض الامة فلا يكون
فعلهم حجة وبعد فانهم ارادوا ان من لقيه في عصره
وروى عنه وعندنا يجوز في مثل هذا ان يقال انه من الصحابة مقيدا
فيقال كان له صحبة او لفظ يحوي هذا المحوى واما الفصل
الثاني ففائدة المعرفة بانه صحابي وجوه فمنها ابطال التسند
لان غيره اذا روى عن النبي صلى الله عليه كان مرسلا والصحابي

اذا روى كان مسندا ومنها اثبات التاريخ لان الصحابي
اذا روى خبرا علم انه اسبق من غيره ومنها ان يميز ما يقطع
على ارساله وما لا يقطع لان من لم يعلم ذلك لا يمكنه القطع على
التسند والارسال ومنها اذا عمل بخلاف ما روى فقد
اختلفوا فيه وانما يصح ذلك في الصحابي لان من دونهم لا يعتد
بفعله مع خبر النبي صلى الله عليه ومنها اطلاق قوله
امرنا بكذا ونهانا عن كذا وغيره لكن الالفاظ التي ذكرناها
وانما يعتبر ذلك في الصحابي دون غيره ومنها تمييز عصر
عن عصر بعد بعضهم الاجماع لا يصح به الا بانقراض العصر فلهذه
الفوائد وما اشبهها وجب ان نعلم الصحابة واما
الفصل الثالث فوجوه منها ما هو متفق عليه ومنها
ما هو مختلف فيه فمن ذلك انه لا طريق في الكتاب الى ذلك لانه لا
ذكر له في ذلك ولا يقال انه قوله تعالى فلما قضى زيد منها
وطرا زوجناكها يدل على انه من الصحابة لانه يدل على الرؤية
لا على الصحبة التي بها يصير صحابيا ومنها المشاهدة وذلك
يختص بمن كان في عصره صلى الله عليه دون من بعده ومنها
الاخبار المتواترة التي توجب العلم الضروري بانه من الصحابة
نحو ما نعلم ان ابا بكر وعمر وعثمان وعليا وطلحة والزبير
وامثالهم كانوا من الصحابة لانا نعلم ذلك ضرورة ومن خالط
الناس نعلمه من غير تفكر ونظر فلذلك لا يمكن ان يشكك
المنسا وصار ذلك كالعلم بكونه صلى الله عليه بمكة وهجرته
الى المدينة وكالعلم بالملوك والبلدان ومنها ان يعلم

انه يجاني با... [illegible] ... من السباب لانها
... يوم ... [illegible] لم يبح ان يعمل بها ومنها ما يعلم
بالاجماع لانه حجه ومنها ان الخبر نقله عن نفسه انه من الصحابه
ويغلب على الظن صدقه فيحكم بان ذلك المخبر صحابي واما اذا
كان ظاهره العداله فاخبر بانه لقي النبي صلى الله عليه وانه من اصحابه
فعند بعضهم يقبل قوله ومن اصحاب الحديث من لا يقبل قوله لنا
ان العداله الظاهره اذا اوجبت قبول ما يرويه والعمل به في الاحكام
كذلك في هذا الحكم ولان الظاهر من امر الصحابه انهم كانوا يقبلون
من الوافدين على الرسول اذا اخبروا انهم لقوه ولانه خبر لقيه
فقبل ولانه اخبر عن صحبته كخبر غيره احتج من خالف فيه بان
له فضيله ونفعا فلا يقبل قوله كالشهادات والجواب
ان القائلين بخبر الواحد اتفقوا على انه ليس كالشهاده ولذلك لا
يعتبر فيه تلك الشرائط المعتبره في الشهادات من اللفظ
والعدد ويجوز خبر الوالد لولده والولد لوالده بخلاف الشهاده
والتهمه في الفضيله قائمه في سائر الاخبار لانه يحصل بالسماع منه
له فضيله **مسئله** في تعارض الخبرين اذا تعارض الخبران
ولم يمكن بناء احدهما على الاخر ولا عرف التاريخ وجب الرجوع
الى الترجيح اما اذا امكن البناء فيعمل بهما مثاله حديث
ابن عباس لا ربا الا في النسيئه وحديث ابي سعيد الخدري
الذهب بالذهب الخبر بطوله وحديث النبي صلى الله عليه
لا تنتفعوا من الميته باهاب ولا عظم وقوله ايما اهاب
دبغ فقد طهر يحمل احدهما على الاخر ويعمل بهما فيقول لا
ربا الا في النسيئه محمول على الجنس كالحنطه بالحنطه

والشعير بالشعير ... [illegible] ...
وخبر ابي سعيد على التفاضل في النقد فيه جمع بين الخبرين وحمل
قوله لا تنتفعوا من الميته باهاب على ما قبل الدباغ وقوله ايما اهاب
دبغ فقد طهر على ما بعده فيكون جمعا بينهما وقد بينا هذا
من قبل في بناء العام على الخاص عند بعضهم وعند بعضهم
لا يبنى وبينا ان الاولى حمله عليه لان فيه جمعا بين الخبرين فكان
اولى من العمل باحدهما وطرح الاخر فاما اذا لم يمكن البناء
وعرف التاريخ يحمل على النسخ وقد بينا انه لا يجوز تاخير
البيان عن وقت الخطاب فلا بد من حمله على النسخ فاما
اذا عدم الوجهان وتعارضا فالكلام فيه يشتمل على
فصول اولها ما معنى التعارض وكيف يكون والثاني ما
الحكم عند التعارض اذا وجد الترجيح والثالث
اذا عدم الترجيح وتعارضا كيف الحكم فيهما فاما التعارض
فيهما ان يرد خبران متضادان حكمين يتعذر العمل بهما
وليس احدهما اولى من الاخر في باب وجوب العمل فكل
خبرين هذا حالهما يسميان متعارضين وذلك يحصل بشرائط
احدها ان يساوي احدهما صاحبه فيما له الاخر من عموم او خصوص
لانهما لو اختلفا في ذلك لما تعارضا وثانيها ان يتنافى
الحكمين لا يجتمعان وذلك يكون بوجهين نفي واثبات
او تضاد الحكمين لانه لو صح اجتماعهما لما تنافيا وثالثها
اذا لم يكن هناك تاريخ ولا يمكن البناء لانا بينا ان عندهما زوال
التعارض فاما الفصل الثاني اذا تعارضا وهناك

من رجح ... [illegible] ... لانه يحصل بهذه القوة صار اولى من
الاخر فصار بمنزلة البين ... واما الفصل الثالث اذ المذكور هناك
ترجيح ما اختلفوا فيه وسنبينه من بعد ونبين وجوه الترجيح فان
فيها ما اتفقوا فيه وفيها ما اختلفوا فيه وذلك يرجع الى السنن
اما ان يرجح لمعنى يرجع الى اسناده ورواته والثاني ان
يرجح لمعنى يرجع الى متنه وانما يرجح بهما لان الذي يتعلق بالخبر ليس
الا الاسناد والمتن وكل واحد منهما ينقسم الى وجوه كثيرة مسئله
فان وجوه الترجيح كثيرة فمنها زيادة عدد الرواة اختلفوا اهل
ترجح الخبر بزيادة عدد الراوي وذهب بعضهم الى انه لا يرجح به
والذي عليه جل الفقهاء والمتكلمين انه يرجح وهو قول الشيخ
ابي عبد الله وابي الحسين وذكر ابو الحسن ان اصول اصحاب
ابي حنيفة تقتضي ذلك واستدل بمسائل منها قولهم لا
تقبل في رؤية هلال شوال الا ما هو اقوى مما هو في هلال رمضان
وقوة بزيادة العدد وكذلك في العفو بين العدد القليل
والكثير وذكر مسائل جمة وقد نص الشافعي على هذا فقال خبر
ابي سعيد اولى من حديث بن عباس لانه يرويه خمسة من الصحابة
لنا ان الخبر احد طرق العلم ولهذا اذا كثروا انتهى الى حد يقع
العلم بخبره ولا يكون كذلك الاول زيادة العدد ما يؤثر في قوة الظن
فيجب ان يكون اولى فان قيل لا نسلم ان الخبر يعتبر فيه كثرة الظن
والترجيح قلنا هذا باطل باجماع الصحابة فانه قد ثبت عنهم وظهر
الاستظهار فيه بما يوجب قوة الظن فكان امير المؤمنين يستظهر
بالايمان فيحلف الراوي وكان ابو بكر رضي الله عنه يستظهر في حديث
الجدة بزيادة العدد وكذلك فعل عمر ولهذا يعتبر الراوي في
الحفظ والضبط والعدالة ولهذا فان القائل بان الدلالة
خبر الواحد وما في ... فانه يفضل بعضها على بعض فان

37

اختلفوا في وجوه الترجيح ... [illegible] ... ان الاجماع
دليل اخر ولانه ظهر من الصحابة انهم استظهروا
في الاخبار بزيادة العدد كما رويناه عن ابي بكر في حديث الجدة
وعن عمر في مواضع كالاستئذان وغيره من غير نكير من احد
فدل ذلك من اجماعهم ان لزيادة العدد قوة في الخبر لا توجد
ذلك في قلة العدد فان قيل انما فعلوا ذلك في قبول الخبر
قلنا انما نستدل باجماعهم على زيادة القوة بزيادة العدد
واذا صح ذلك صح ما قلنا دليل اخر ولان الشاهد
يجب ترجيحه بكثرة الاشباه مع ان شيئا منها لا يوجب العلم
وان بلغ كل مبلغ وترجيح الخبر بزيادة العدد الذي اذا بلغ
حدا اوجب العلم اولى دليل اخر ولانهم اتفقوا
ان الخبر يرجح بكون راويه اضبط واحفظ ولذلك كانت
الصحابة ترجع الى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في عرف احواله
التي هي اعلم بها ولذلك رجح عمر خبر عائشة ان النبي
صلى الله عليه كان يصبح جنبا وهو صائم على خبر ابي هريرة
ولذلك قالت عائشة رضي الله عنها لما سئلت عن المسح
على الخفين سلوا عليا فانه كان لا يفارقه في سفر ولا حضر
واذا ثبت ان احوال الراوي مما يرجح به فكذلك كثرة الراوي
يوضحه ان من رجع الى نفسه علم ان نفسه تسكن كما تسكن
الى خبر ثقة اذا علم صدقه وامانته يعلم انه تسكن الى خبر
جماعة واحتج من خالفه بوجوه احدها ان زيادة
العدد لا يوجب الترجيح كما في الشهادات والجواب
عنه من وجهين احدهما انه في الشهادات لا نسلم انه لا

يرجح لم يوجب ترجيح العدد زيادة القوة فيه ... بالكلام
في ان هذه القوة هل تعتبر ام لا فمنهم من اعتبر ومنهم من لا
يعتبر فهو موقوف على الشرع لان العمل بها موقوف على
الشرع والثاني انه يعتبر في الشهادة ما لا يعتبر في الاخبار
واعتبر في الاخبار ما لم يعتبر في الشهادة لا تتفاقم ان الواجب
في الاخبار العمل بالاقوى ويدل عليه ان خبر جماعة من النسا
والعبيد يكون اقوى من خبر رجلين ثم الشرع اوجب الحكم
بشهادة رجلين دون شهادة النسا والعبيد فعلمنا ان في
الشهادة لا يعتبر قوة العدد وفي الاخبار يعتبر وهذا لمعنى وهو
ان الحكم عند الشهادة امر شرعي فاعتبر الموضع المشروع واحتج
بان الحاكم لا يرجح فيه بكثرة من حكم به والفتوى لا يرجح بكثرة المفتين
على احد القولين والمذهب لا يرجح بكثرة القائلين وكذلك التعديل
والجرح والجواب عن الاول ان الحكم كالشهادة وقد
منا الكلام فيه وكذلك الفتوى فاما المذهب فلا يوجب غلبة
الظن بكثرة القائلين لان الجماعة الكثيرة قد يذهبون مذهبا فاسدا
بوجه انه في الخبر اذا بلغ عددا اكثر اوجب العلم الضروري
والمذهب لا يوجب ذلك فاما التعديل والجرح فلا يمنع ان
يؤثر العدد فيهما اذا تعارضا الا ان يكشف الجارح عن وجه الجرح
فيزول التعارض مسئلة ولا يرجح احد الخبرين اذا كان الراوي
اعلم في غير ما يروي وقال عيسى بن ابان يرجح واتفقوا انه اذا كان
اعلم بما يرويه يرجح كما رجحنا خبر ابن مسعود في نبيذ التمر وحديث
العباس في اول من بايع ليلة العقبة ولهذا رجح الشافعي حديث ابي
رافع في قصة ميمونة على حديث ابن عباس لانه كان السفير بينهما لنا
ان ما يتعلق بروايته لا يرجح به روايته كسائر المعلومات وكسائر
الاشيا احتج بان من كان اعلم فقوله اولى كالفتوى

والجواب ان الفتوى يتعلق باجتهاد المفتي ... كان ...
بالاجتهاد والخبر نقل ... عن العالم ... ولا يرجح خبر
العالم مسئلة فاما اذا رواه حر وعبد قال بعضهم خبر الحر
اولى وكذلك اذا رواه ذكر وانثى فان خبر الذكر اولى وذهب
اصحابنا الى انه لا يرجح به والحر والعبد والذكر والانثى فيه سوا
وذكر محمد بن الحسن ان الراوي اذا كان واحدا احرى الا يرجح
بكونه حرا وان روى اثنان وكلاهما ثقة يرجح به ويرجح خبر الحرين
على خبر العبدين لنا ان الحرية والذكورة لا معتبر بهما في اخبار
الاحاد كما لا معتبر بهما في اصل القبول ولان مبنى الاخبار
على الضبط والامانة ولذلك عملت الصحابة باخبار العبيد والنسا
فلا يعتبر في ترجيحها ما لا يعتبر في اصلها ولان احدا من الصحابة
لم يرجح خبر احد على خبر عايشة بل قد رجحوا كثيرا من اخبارها
على خبر غيرها احتج من قال يرجح به في عموم الاحوال بانه نقل
كالشهادة والجواب ما بينا انه يعتبر في الشهادة ما لا
يعتبر في رواية الاخبار نحو اللفظ وغيره واعتبر الحرية
والذكورة في اصله بخلاف الاخبار فان الذكر والانثى فيها
سوا فكذا ان يرجح وجه قول محمد رحمه الله ان شهادة
الاثنين يوجب الحكم فقد اتصل بالخبر ما يوجب الحكم فجاز
ان يرجح به بخلاف الواحد مسئلة ويرجح الخبر بان يكون رفقه
عمل اكثر الصحابة به وعابوا على الاول تركه وهو مذهب
عيسى بن ابان وهو اختيار القاضي في العمد وذهب جماعة الى
انه لا يرجح به وهو الذي اختاره القاضي في الشرح احتج
عيسى بان انكار الاكثر يقوي الظن بانه الاصح واحتج
انما حديث ابن عباس في المتعة انهم لما انكروا عليه اعتذر

ولم يدفع [illegible] القاضي
بان اتفاق الاشتقاق [illegible] جواز ان يكون [illegible] مع الاول واذا ثبت
ذلك [illegible] فلم يبق ما قاله مسئلة اذا ورد خبران
احدهما يوجب حدا والآخر ينفيه ويدرأه قال عيسى بن ابان الدارئ
للحد اولى وقال بعضهم هما سواء قال القاضي المثبت للحد اولى ووجه
ذلك انه المفيد لامر شرعي لان الاصل ان لا حد واما المثبت للحد بالشرع
واثبت امرا شرعيا كان اولى كما في سائر العبادات احتج
عيسى بن ابان بان الحد يدرأ بالشبهة والخبر النافي شبهة قلنا
الشبهة ترد على حدث ثابت وفعل ثابت فهو وقته وليس كذلك ما
نحن فيه لان الكلام في ثبوت الحد احتج من قال هما سواء بان درء
الحد شرع كما ان اثباته شرع فهما سواء قلنا نافي الحد ليس بامر
شرعي لانه الاصل فيثبت الحكم بالاول ومثبت امرا شرعيا فكان
اولى مسئلة واذا كان احدهما مرسلا والآخر مسندا
قال عيسى بن ابان المرسل اولى ومنهم من قال المسند اولى
ومنهم من قال هما سواء وهذا التفريع انما تم على قول من يقول
بقبول المراسيل احتج عيسى بان الثقة اذا ارسله
فالظاهر علمه بصحته فيرجح به كما روي عن ابرهيم النخعي على
ما بينا في باب المراسيل واحتج من قال هما سواء لان كل
واحد منهما مقبول فاستويا فاما من قال المسند اولى قال
لاختلافهم في قبول المراسيل واتفاقهم في قبول المسند
ولانه اذا رواه عن غيره فذلك الغير لعله كان [illegible]
اسكن فكان اولى والجواب عن الاول ان غايته
ان يحمل على انه رواه ثقة فالمذكور لا يختلف عنه فلا معنى
للترجيح به وعن الثاني ان كل واحد منهما وان كان مقبولا
فلا يمنع ان يكون في احدهما زيادة قوة يرجح بها ولعيسى ان المسند

39

[illegible] رواه عن غيره [illegible]
على صحته وقد روينا عن [illegible]
مسئلة واذا اقتضى احدهما حظرا والآخر اباحة
فهو على وجوه احدها ان يكون احدهما شرعيا
والآخر يفيد الاستمرار على ما يقتضيه حكم العقل قبل
ورود الشرع فما يفيد الحكم الشرعي كان اولى سواء كان
حظرا او اباحة بالاتفاق لانه ناقل مثبت لامر شرعي وثانيها
ان يفيد كل واحد منهما حكما شرعيا ولاحدهما حكم ثابت في
مع كونها شرعيا فاختلفوا فيه فقال بعضهم يترك
العمل بهما ويرجع في طلب الحكم الى سواهما وهو قول
الشافعي واليه ذهب ابو هاشم والقاضي ومنهم
من قال الحاظر اولى وهو قول ابي الحسن احتج من
ذهب الى القول الاول بانا قد علمنا ان حكميهما لا يجوز
ان يكونا ثابتين في وقت واحد لاستحالة ان يحكم الشارع
في شيء واحد في وقت واحد بحظر واباحة وليس
هاهنا تاريخ فيوجد بالمتأخر فاستعمالهما متعذر
وليس احدهما اولى من الآخر فيطرحان كامرأة عقد
عليها نكاحان ولا يعلم تاريخ واحتج من نصر
القول الثاني بانه اذا امكن استعمال كلام صاحب الشرع
لا يجوز اطراحه وهاهنا يمكن ان يرجح وقد ثبت
في الاصول ان الاخذ بالحظر اولى لاجتماع الحظر
والاباحة في الماء وفي طلاق احدى النساء اذا نسي المطلقة
منهن وكامة بين شريكين لا يحل لاحدهما الاستمتاع
بها ولانه اولى واحوط ولقوله عليه السلام دع

[illegible]

والاخر اثباتا فمنهم من يقول [illegible] ومنهم من قال

ان الذي يقتضي النفي الشرعي اولى لانه مرجح المثبت احتج من قال

بالاول بان المثبت للحكم اولى كالشهادات ولان الاصل النفي

والمثبت طارئ احتج من قال بالقول الثاني ان كل واحد منهما

شرعي فهذا استويا مسئلة واذا كان احدهما يوجب اثبات

عتاق والاخر ينفيه فمنهم من قال المثبت للعتاق اولى وهو قول

ابي الحسن ومنهم من قال هما سيان قال القاضي ان كان العتاق

هو الحكم الشرعي وان كان الرق هو الحكم الشرعي فهو اولى

وجه ذلك ان الحرية اذا كانت طارئة كان اولى والرق اذا كان

طارئا كان اولى لانه المستفاد بالشرع واحتج ابو الحسن

بان العتق اذا وقع لا ينفسخ فكان اكد فيكون اولى ولان الشرع

اذا تعارض تنافيه العتاق اولى لذلك الخبر احتج من قال

بالقول الثاني ان كل واحد منهما حكم شرعي فلا يرجح احدهما

على الاخر مسئلة اذا تعارض الخبران ولا يكون هناك

ترجيح فعند شيخنا ابي الحسن لا يجوز ذلك ولا بد من ترجيح بعض

بعضها بعدم احدها او الواجب على المكلف التفكر والبحث

والتفحص فان لم يظفر لم يحل له ان يعمل باحدهما او غيره يقول

يجوز ان لا يكون هناك ترجيح وهو مذهب الشافعي وشيوخنا

المتكلمين ثم اختلفوا فمنهم من قال يطرحان ومنهم من

قال يستعملان ومنهم من قال يستعمل على طريق التخيير ان

امكن وهو قول شيخنا ابي علي وابي هاشم لنا انه جواز

تعريه عن الترجيح انه يجوز ان يتكافأ الدليل فيهما من كل وجه

ولذلك جاز الاجتهاد في تلك الحادثة ولان الاخبار محصورة

ووجوه الترجيح معلومة فلو كان هناك ترجيح لظفر الباحث

عنه به لانه لا بد ان يكون مأمورا مكلفا بالعمل بموجبه

فيتبعها ان [illegible]

ما اوجب الشرع فلا يجوز [illegible] والدليل [illegible]

من يقول يطرحان انه كلام ما اوجب الشرع [illegible]

اطراحه وعلى من يقول يستعملان معا انه يؤدي [illegible]

الا التخيير احتج من قال لا بد من ترجيح انه يستحيل ان يكون

الشيء محظورا مباحا فلا بد من ترجيح قلنا وهلا جاز ان يكون التكليف

فيه التخيير او ما يؤدي اجتهاده اليه واحتج من قال بالقول

الاخر انه يثبت التخيير يوجب العمل والنفي في لفظه ولا معناه

خبر والجواب انه اذا ثبت العمل والجمع غير ممكن فلا بد من التخيير

الكلام في الافعال

مسئلة التأسي بالنبي صلى الله عليه واجب ثم اختلفوا

فقال بعضهم يجب ذلك عقلا وعندنا يجب سمعا هذا الفصل

يشتمل على مسائل اولها ان التأسي به صلى الله عليه واجب

والثاني ان التأسي به لا يجب عقلا والثالث الشرائط التي

تعتبر حتى يكون متأسيا به اما الفصل الاول فدليله

قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقال

تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال تعالى ما آتاكم

الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واجمعت

الصحابة والتابعون وسائر المسلمين الى يومنا هذا على ذلك

لانهم كانوا يفزعون الى افعاله ويحتجون بافعاله كما يحتجون باقواله

من غير تكبر فاما الفصل الثاني عندنا لا يجب التأسي عقلا

وقال بعضهم يجب عقلا لنا ان العباد قد يجوز ان يختلف في

الشرعيات وقد ورد الشرع بذلك فحكم الطاهر فارق حكم

الحائض وحكم المقيم والمسافر خالف حكم الصحيح والمقيم

وكذلك الغني والفقير والرجل والمرأة قد يختلف حكمها في

والجملة [illegible]
واعلم [illegible] بالحائض والجنب
ولذلك اختص النبي صلى الله عليه بشرائع دون امته واختصت الامه
بشرائع دونه صلى الله عليه فاذا ثبت ذلك لم يمتنع ان يكون الفعل
مصلحة له مفسدة لنا فيجب استغناه من غير دليل شرعي ادى الى ان نفعل
ما هو فساد لنا فوجب ان يرجع في مساواة حاله لحالنا الى السمع
فان دل عليه قضيناه والا فلا فان قيل اذا لم يجز ان يختلف حاله
وحالنا في العقليات كذلك الشرعيات قلنا هذا ابطل الشرائع
الا انها تختلف ولا تختلف العقليات ولقد قال الواثق
اعتبار العقل فما يجب ان يسبق ويفترق والتكليف العقلي على
ضربين احدهما يرجع الى صفة الفعل فلا يختلف فيه الحال بين
المكلفين نحو قبح الظلم والكذب ووجوب شكر النعمة والانصاف
وحسن الاحسان والثاني ما يكون لطفا ووجه كونه لطفا
يرجع اليه كالنظر في معرفة الله تعالى ومعرفة الوعد والوعيد
فهذا ايضا كالاول في ان الكل فيه سوا لانه لطف في حق الجميع فاما
الشرعيات فهي مصالح والطاف ولا يعلم ذلك من حالها
الا بالسمع ويصح ان يختلف المكلفون فيه ولذلك اختلفت الشرائع
ولذلك جاز النسخ فيها وكما يجوز ان يختلف مصالح الامم كذلك يجوز
ان يختلف مصالح الامة ولذلك يجوز ان يختلف مصالح النبي وامته على
ما ذكرنا فان قيل هذا يقتضي خروجه من كونه متاولنا
ليس كذلك لان كونه نبيا يقتضي قبول ما يامر وينهى ويؤدي بالقول
وما يجري مجراه والفعل بمجرده لا مدخل له في ذلك على ان الفعل
بمجرده كالقول اذا عري عن مواضعه فجاز الاداء الا انه مع ذلك
الفعل واذا حصل فيه مواضعه امكن البيان به لذلك اذا قارن
الفعل ما يجري مجرى المواضعة امكن البيان احتج بانه كما يجب
التاسي به في اقواله كذلك في افعاله قلنا ولم وهل هذا الا
مجرد دعوى والفرق بينهما انه قد تعرفنا مصالحنا والتعريف

[illegible]
يقع بالقول [illegible]
وليس كذلك افعاله [illegible] ان يختلف المصالح وايضا فانه
اذا امرنا بالشيء فقد اراده منا فوجب علينا ان نفعله واذا
فعل فعلا لم يدل على انه اراده منا وايضا فان افعاله تختصه
ولا تتعدى الى غيره واقواله تتعدى فبهذا ذلك بان الفرق
بينهما احتجوا بانه لو كان ان يخالف في بعض افعاله لجاز ان
يخالف في جميعها فيؤدي الى التنفير عنه وعن قبول اقواله
ايضا والجواب انه من حيث العقل يجوز ان يختلف افعاله
وافعالنا بحسب المصلحة في الشرعيات ولقد تقدم
في بعض افعاله جملة اختص بها ولم يوجب التنفير وكذلك لو
دل الدليل في جميع افعاله واما الفصل الثالث
فالتاسي في افعاله يقع بشرطين احدهما صورة الفعل
والثاني الوجه الذي وقع عليه واذا وجدا صح التاسي
واذا فقدا او فقد احدهما لم يقع التاسي يدل عليه انه صلى
الله عليه لو صام وصلينا نحن واعتكفنا لا يقال انا تاسينا
به ولذلك لو صلى نفلا فصلينا فرضا لم نكن متاسين به ولو
صلينا كما صلى وصمنا كما صام كنا متاسين به وما ذاك الا
لاتفاق صورة الفعل ووجهه فاتفقا وكذلك لو
اخذ النبي صلى الله عليه من عشرة دراهم من زكوة ماله لم
نكن الاخذ من عشر الزكاه متاسيا به لانه ربما يكون مخالفا له
عامدا ويدل عليه ان الواحد منا لا يكون متاسيا لغيره
فعدنا الاعمدين الوجهين كذلك النبي صلى الله عليه فان قيل
هلا اعتبرتم المكان والوقت في ذلك قلنا انما
اختلفوا فيه فاما شيخنا ابو عبد الله فقول الظاهر انه

... [illegible] ... دليل على ... [illegible] ...

الفقهاء ان الظاهر انه لا يعتبر المكان والزمان وقد ذكر

ان في اعتبار ذلك في التأسي ابطال التأسي فلا يصح ولا زمنه تكليف

ما لا يطاق فان يوم عرفة يقف في الحج حيث وقف وهو احتج

ابو عبد الله بان الفعل لا يمتنع كونه مصلحة ان يتعلق بزمان ومكان

احتج ايضا باوقات الصلوة وبالمسجد في الاعتكاف

والطواف في الحج والوقوف بعرفة وامثال ذلك والجواب

عن الاول انه لو صح ذلك لوجب ان الاقتداء به يعده في المكان الا

يتعدى الى الواحد وعن الثاني انا قلنا ذلك لدلالة شرعية

ولما راى اصحابه ان قوله يضعف على النظر اولوه يحمله بعضهم

انه اراد امثال الوقت والمكان نحو وقت العصر والجمعة

وعرفة وهذا بعيد لان ظاهر كلامه يفيد الكلام المعين والزمان

المعين لانه قال ذلك ثم علل بانه لا يمتنع ان يكون المصلحة فيه

ان يقع في مكان معين وزمان معين وما ذكره هذا القائل

غير صحيح لانه ان اعتبر المصلحة تعلقت بوقت دون امثاله

كان الجمعة تعلق المصلحة بها في يوم دون سائر الايام وفي

وقت دون سائر الاوقات ومنهم من قال انه اراد ان

ذلك لا يمتنع لورود التعبد به في فعل مخصوص وهذا اقرب

ما يحمل عليه قوله ولا يعتبر في التأسي قلة الفعل وكثرته لانه لا

يمكن ضبطه فاما سبب الفعل فيعتبر كما روي انه سها

فسجد وان ماعزا زنا فرجم فاما اتباع المأموم للامام فمنهم

من قال يجري مجرى اتباع الامة للنبي صلى الله عليه فيعتبر الصورة

والوجه وهو قول اهل العراق ونصره القاضي في العمد وعند

الشافعي لا يعتبر وهو الذي نصره في الشرح ولهذا اختلفوا

في اقتداء المفترض بالمتنفل وجه القول الاول انه مأمور

بالاقتداء ... [illegible] ... انما جعل الامام ليؤتم به ... [illegible]

شرط في صحة الاقتداء اتفاقهما ولانه لو خالفه في الصورة

لم يكن مقتديا به فكذلك اذا خالفه في الوجه ووجه الثاني

ان اتباع المأموم للامام يفارق اتباع الرسول لان الغرض بعد الاتباع

المشاركة فمن نوى صلاته صار متبعا ولذلك يصح اقتداء المتنفل

بالمفترض واما اتباع الرسول فهو امتثال الحكم الشرعي لا على

وجه المشاركة فلا بد من الصورة والوجه مسئلة ويجب التأسي

به في جميع افعاله الا ما قام عليه الدليل وعند بعضهم يجب التأسي

بفعل دل عليه الدليل دون سائر افعاله لنا اجماع الصحابة

والتابعين وعلماء كل عصر من لدن رسول الله صلى الله عليه الى يومنا

هذا انهم يرجعون الى افعاله من غير تفصيل كما يرجعون الى اقواله

في تعرف الاحكام الشرعية ولهذا قال عمر بالموسم بحضرة الصحابة

لما قبل الحجر اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول

الله صلى الله عليه يقبلك ما قبلتك ولذلك رجعت الصحابة الى ازواجه

في تعرف ما كان يفعله ليفعلوه ولو تتبعت كتب الفقهاء على

اختلافهم والمتكلمين على طبقاتهم والمحدثين على درجاتهم في كل عصر

وفي كل بلد وجدتهم يعتمدون افعاله في الاحتجاج اكثر من احتجاجهم

باقواله خصوصا في العبادات كالطهارة والصلوة فلا فرق في

الاحتجاج اليها اذا اعتمد علماؤنا في المسائل عليها لرجوعهم الى

فعله في مسح الخف وستر الطهارة وكيفية الصلوة والحج والاعتكاف

وغيرها من قسمة الغنائم واحكام الديات والجنايات ثم لا نجد من لدن

عصره صلى الله عليه الى يومنا هذا منكرا او رادا ومما يدل عليه

ما روي ان ام سلمة سئلت عن القبلة للصائم فاجابت بان الرسول

كان يفعل ذلك فرجع السائل اليها وقالت ان الله تعالى غفر لرسوله

ما ... [illegible] ... رسول
الله صلى الله عليه ... لمن كان يرجو الله ... وانكاره
دل على ان التأسي بما ظهر من افعاله واجب واستدل بعضهم
بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة واذا ثبت حسن
التأسي به في جميع افعاله الا ما قام دليل يثبت الوجوب لانه لا قائل بالواسطة
واستدل بعضهم بقوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وبقوله تعالى
فاتبعوه وهذا امر والامر على الوجوب ومن يقول ان الامر على الندب اذا
ثبت ان التأسي مندوب اليه ثبت وجوبه لانه لا فاصل بينهما احتج
بانه اذا لم يجب التأسي به عقلا وجب الرجوع الى دليل السمع فكل
موضع دل السمع وجب التأسي به والا فلا والجواب ان دليل
الشرع قام بوجوب التأسي في جميع افعاله كما قام ذلك في
افعاله كما قام ذلك في اقواله وهو ما ذكرنا احتج بقوله
عليه السلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي
دل ان كل موضع يحتاج الى دليل ولولا ذلك لم يكن لتخصيصه بالذكر
فائدة والجواب امره بالتأسي به في هذا الموضع لا يدل على عدم
ثبوته في سائر افعاله اذا دل الدليل عليه احتج بان الصغيرة
جائزة عليه فلو وجب التأسي به لم يأمن ان يقتدي في الصغائر به
والجواب عنه من وجوه منها انه لا يجوز الصغائر عليه
فيما يتعلق بالشرع المبتدأ لانه يجري مجرى التبليغ وقد بينا ذلك
في النبوات ومنها ان التأسي بمن كان عاصيا لا يوجب كون
المتأسي عاصيا على الاطلاق بل لا يمتنع ان يكون فعله طاعة وان
كان من تأسى به كان فعله معصية كالشاهد والحاكم وكمن اهدى
بحسب وهو مطهر ومنها ما يحدث منه من الصغيرة فان
العدم يتبعه يصرف المكلف عن مشاهدته يصرف من الصوارف
فلا يتأسى به وهذا الجواب مبني على ان كل ما يتأسى به فيه فهو
طاعة مسئلة اختلفوا في افعاله فمنهم من قال ان
افعاله على الوجوب وهو قول مالك وطائفة من الشفعوية

ومنهم من قال ... على الوجوب ... [illegible]
على الاباحة وقال بعضهم على الندب وقال بعضهم انه موقوف على
الدليل والذي يذهب اليه شيوخنا رحمهم الله وحكي عن ابي
الحسن ان افعاله تنقسم اقساما فمنها ما يكون بيانا فذلك في حكم
المبين ومنها ما هو امتثال الخطاب فذلك لا مدخل له في هذا
الباب لان ذلك كهو غيره يفعله بحكم الخطاب وعلى ما تقتضيه
ومنها ما يفعله بما تقتضيه العقل او يفعله لمصالح الدنيا وهذا ايضا
مما لا مدخل له في هذا الباب فاما اذا كان ابتدا اشترع بفعله
فيه بحثه فيجب ان يحمل على الوجه الذي وقع عليه فيتبع
فيه بان نفعل على ذلك الوجه ولا يصح ان يحمل في جملة على الوجوب
او على الندب او على الاباحة كما لا يصح ذلك في اقواله بل يقسم
فاما من قال انها على الوجوب فلا يخلو اما ان يقول ان ذلك واجب
من جهة العقل من حيث كان بيانا او من حيث كان في مخالفته تنفير
فان قال ذلك فما قدمناه من الدلالة يبطل ذلك ولا بينا انه لا
يمتنع ان يكون حاله مخالفا لحالنا في المصالح وان قال بوجوبه
بدليل السمع فالخلاف معه يقع في موضعين احدهما بان بينا
او ردوه من اعتبار الادلة وبان انها غير دالة والثاني ان دلالة
التأسي اذا ثبت تمنع كونها او ردوه دلالة لان ذلك تناقض
واحتج المخالف بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
والامر يتناول الفعل كما يتناول القول والجواب عنه من وجوه
منها ان لفظة الامر حقيقة في القول مجاز في الفعل على ما تقدم
في الاوامر ولذلك لا يطرد ولذلك عده اهل اللغة في اقسام
الكلام ومنها ان قوله من قوله لا تجعلوا دعاء الرسول يدل
ان المراد بقوله عن اقواله دون افعاله ومنها ان الهاء ترجع

... [illegible] ... الرسول يستدل
بها على وجوب افعاله لا يصح ولا يقال انما يرجع اليها لان الكناية عن
واحد ومنها ان قوله امره لا يمكن حمله على العموم والقول مراد
فالفعل لا يكون مرادا ومنها انا بينا في باب الاوامر ان لا
يدل على وجوب الافعال اولى ومنها ان التحذير عن المخالفة
يقتضي وجوب المخالفة الموافقة في الفعل وذلك يقتضي ان نفعل على
الوجه الذي فعله وذلك يبطل قولهم ان جميع افعاله على الوجوب
وصارت الاية من هذا الوجه حجة لنا لانه اذا فعل واجبا
وفعلناه ندبا فقد خالفناه احتج بقوله فاتبعوه ونظايرها من
الايات التي تضمنت الامر باتباعه والجواب ان اتباعه انما يكون
بان نفعل على الوجه الذي فعله فاذا فعله ندبا فانما نكون متبعين له اذا
فعلناه كذلك فمن هذا الوجه صارت الاية حجة لنا وذلك لانه
اذا فعل واجبا وفعلناه ندبا كنا مخالفين له لا متبعين وهذا يقطع
تعلقهم بالاية وبما يؤكدون به نحو قوله لعلكم تهتدون
وهذا جواب قاضي القضاة وجواب شيخنا ابي عبد الله ان
المتبع فيه محذوف ذكره والنزاع وقع فيه فلا يصح الاستدلال
به واعترض قاضي القضاة بان للقائل ان يقول وجب ان نتبع
في كل ما يصح ان نتبع فيه احتج بقوله لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة والجواب بما سلف ان التاسي به انما يكون
بان نعتبر فيه الصورة والوجه واحتج بقوله فاطيعوا
الرسول والجواب ان الطاعة تفيد امتثال الامر فلا
يدل على معنى الفعل احتجوا بقوله تعالى ما اتاكم الرسول
فخذوه والجواب ان ظاهره واقترانه بالنهي كالدلالة
على انه اراد به القول وقوله واتقوا الله اذا صح رده الى النهي
لا يرد الى ما تقدم احتجوا بما روي عن الصحابة في الاقتدا

44

بافعاله كما روي انه خلع نعله فخلعوا نعالهم وبقول عمر [illegible]
لكني رايت رسول الله صلى الله عليه يقبلك والجواب انا نقول
يجب الاقتدا به على الوجه الذي فعله على ان الاخبار تدل على المنع
من ان نثبت حكما بحكمه فيما يفعله وهذا مما لا نخالف فيه احتج
بان الفعل اكد من القول لانه عليه السلام كان اذا اراد تحقيق
امره فعل والجواب ليس كذلك كان الامر اكد لانه يعدي
عنه بنفسه ويدل على انه اراد منا ذلك ولعله في الموضع
الذي يرى فعله بفعله ان اراد تحقيق الامر وتاكيده واما اذا كان مبتدا
فلا يصح ذلك احتج بان الوجوب اعلى مراتب الفعل فاذا عدم
الدليل في فعله على اي وجه فعل فوجب ان نتبع على الوجه الذي
هو اعلى مراتبه والجواب ان هذه عبارة ليس تحتها
طائل لان كون الوجوب اعلى مراتب الفعل لا يقتضي ان حاله كحالنا
ولان ما فعله هو واجب ولان ما فعله ان نفعله على الوجه
الذي فعله احتج بان كونه نبيا يقتضي التاسي به وان ترك
التاسي به يقتضي التنفير والجواب انا نمنع من ذلك لانه
لا يمتنع ان تختلف المصالح وان كونه نبيا يقتضي قبول قوله واوامره
ولا يقتضي التنفير عنه على ما تقدم والذي يدل على صحة ما قلنا
وجوه منها ان افعاله اذا كانت تقع على وجوه ولا يخلو هذا
هذا القائل من ان يقول انها على الوجوب من غير اعتبار ذلك
الوجه الذي وقع عليه او يقول على الوجوب بان نعتبر الوجه الذي
فعله كذلك فان قال بالاول وجب ان نحكم بوجوبه علينا ذلك
الفعل وان علم انه صلى الله عليه فعله ندبا او على الاباحة وهذا باطل بالاجماع
وان قال بالثاني فهذا مذهبنا لانا اعتبرنا تلك الوجوه في وجوب
متابعته قال القاضي وهذا اقوى ما يدل عليه لانه لا خلاف ان التاسي
به واتباعه مما تعبدنا به نص عليه في الكتاب واذا كان القول بوجوبه

سمع ذلك وجب اتباعه وقد يستدل بما ذكرتم على انه على الوجوب
اذا لم يعلم الا مجرد الفعل وجب على الوجه وطريقة التأسي به
ان يفعل على ذلك الوجه واذا امكن الجمع بين الامرين لم يجز ادعا
المناقضة قلنا فعلى هذا يجب في ذلك الفعل ان لا يكون متعبدين
فيه بالاتباع والتأسي مع كونه حجة وهذا خلاف الاجماع فان قيل
سمعه في ذلك بصورة الفعل فقط قلنا هذا فاسد لما بينا ان
وانما اذا اتبعه في الصورة او لم يثبت يجوز ان يكون النبي عليه
السلام فعله ندبا فاذا اثبت الوجوب فقد كنت خالفته وعصيته
ولانه من لم يعلم فعاله يجب ان يجوز كونه مخالفا له فلا اطلاق انه
لا يجوز ان يقال في بعض افعاله انا تعبدنا فيه بما يجوز ان يكون عاصيا
مخالفا له دليل اخر ولان ظاهر فعله لا يعلم به وجوبه
عليه فبان لا يعلم وجوبه على غيره اولى ويخالف الامر لانه امر لنا
خاصة فيعلم وجوبه علينا ولانه داخل هو تحت امره بخلاف الفعل لانا
مع ... فاذا لم يجب عليه فاولى ان لا يجب علينا دليل اخر
ولان صورة الفعل لا تقتضي وجوبه ولا كونه قربة ولا مباحا واذا
لم يدل على شيء من ذلك بصورته مع كونه مباحا فان لا يدل على ما
يلزم غيره في باب الاقتدا اولى دليل اخر ولان التأسي به
انما يقع اذا فعله على الوجه الذي فعله هو على ما تقدم ذكره
دليل اخر ولان فعله لا بد وان يفعل ويترك والترك فعل
كما ان الفعل فعل فاذا صح ذلك فليس بان يحكم بوجوبه لانه فعله
اولى من ان يحكم بتركه لانه تركه فاما من قال انها على الندب
والاباحة فاذ للتأييد بذلك على فساد قولهم وما اشبه عن شبهة
من قال انها على الوجوب فيه على جوابهم ومن ادعى فيه من ذلك
اجماع الصحابة لم يسلم وانما يسلم الرجوع فقط فاما انهم لم
يعتبروا الوجه فغير مسلم

فصل

فصلان مما قدمنا
احدهما هو انقسام افعاله والثاني الطريق الى معرفة
ليصح الاقتدا به فاما الفصل الاول فافعاله تنقسم

شرعي وغير شرعي فاما افعاله الشرعية فتنقسم الى ضروب منها
اولها ما يكون بيانا نحو بيان المجمل وتخصيص العموم ونسخ
المنسوخ وثانيها ما هو امتثال للخطاب ومنها ما هو مبتدا ثم
ينقسم الى واجب وندب ومباح وانما قسمناها الى هذه الاقسام
الثلاثة لانها لا تخلو اما ان يكون هناك دليل ظاهر يستقل
بنفسه فيكون فعله امتثالا او دليل ظاهر لا يستقل بنفسه
فيكون فعله بيانا او لا دليل عليه هناك فيكون ابتداء ولا
رابع لذلك فاما بيان المجمل نحو بيان الصلاة واوقاتها والوضو
والمناسك والزكوة وغير ذلك مما يكثر ومثال تخصيص
العموم نحو نهيه عن الصلاة في اوقات مخصوصة خص ذلك العموم
نهيه عن الصلاة في الاوقات ومثال النسخ قوله اذا صلى
جالسا فصلوا جلوسا وكقوله خذوا عني قد جعل الله لهن
سبيلا الخبر واما امتثال الخطاب فكثير في الشرع
كالصلاة والصوم واما ما يكون مبتدا نحو السنن الدالة على
الاحكام ولا يستند الى دليل اخر وانما قلنا ان المبتدا ينقسم
الى وجوه ثلثه لانه لا رابع لها وذلك لانه اما ان يكون مما يستحق الذم
على تركه او لا يستحق وما لا يستحق اما ان يكون لفعله على تركه
مزية او لا فالاول واجب والثاني ندب والثالث مباح ولا رابع
لذلك في الشرع فاما افعاله التي هي غير شرعية فلا مدخل لها في
هذا الباب نحو ما يفعل بحكم العقل او يدخل فيه السهو والصغاير
واما الفصل الثاني فانما يعلم كون فعله بيانا لمجمل بوجهين احدهما
قول منه يدل على انه بيان او فعل والثاني ان لا يكون هناك
ما يمكن تبيين المجمل به غير ذلك وانما يعلم انه تخصيص العموم
بان يكون منافيا للعموم وانما يعلم انه بيان النسخ حيث يعلم ان
فعله يقتضي رفع ما تقدم من الدلالة فاما الواجب من فعله فيعلم

... [illegible] ... الا لوجب
ومنها ... [illegible] ... ان يفعله ... ان يزيد في الصلاة ركوعاً
على سبيل ... ومنها ان يفعل على وجه يقترن به امارة الوجوب
نحو ان يصلي باذان واقامة ومنها انه لو لم يكن واجباً لكان معصية كفعل
المسلم ومنها انه لو لم يعلم ان يعلم كونه شرطاً في واجب ومنها
كونه قضاء لفائت واجب ومنها كونه شرط يستحق به فاما المباح
من فعله فيعلم بوجوه منها ان يكون بياناً لمباح كالصيد ومنها
انه لو لم يكن مباحاً لكان معصية كالقصاص ومنها ان يتقدم منه
قول يعلم كونه مباحاً فاما المندوب من افعاله فيعلم بوجوه
منها ان يكون بياناً لمندوب كصلاة الاعتكاف وافعال العمرة على
قول من لا يقول بوجوبها ومنها ان يكون الفعل شرعاً ولا
امارة للوجوب ومنها ايقاعه على وجه العبادة ومنها
انه لو لم يكن مندوباً لكان معصية كفعل الجلاد المسلم تماماً
ومنها ان يفعله في وقت ويتركه في وقت ويحصل في
فعله امارة الشرع ومنها ان يدوم على فعل في تركه
في بعض الاحوال وفيه امارة الشرع وتقسيم افعاله
من وجه آخر فمنها ما هو قضاء على الغير ومنها
ما يتعلق بالغير ومنها ما لا يتعلق له باحد فاما القضاء
فيقضى بوجوبه لانه يقدمه النزاع وذلك كالامارة لوجوب
ما يقضى به فاما ما يتعلق بالغير كنحو مدحه وذمه فيختلف
حكمه فذمه على فعل يدل على قبحه ومدحه على حسنه فاما
اقسام التروك في افعاله فينقسم الى ترك فعل وترك تكبير
وترك شان وجواب فاما الاول فقد يكون شيئاً وقد
يكون حسناً ويكون بياناً فالاول ان يترك فعلاً واجباً
كان يفعله والثاني ان يترك القطع لسرقة دون ربع
والثالث تركه العود الى القعدة الثانية فاما ترك
التكبير فيجري مجرى اظهار الرعب واما ترك الثياب //

والجواب لا ... [illegible] ...
الوحي ويقدح لانه لا ... في المصالح ... [illegible] المسائل
على دلالة وبيان قد تقدم فاما اقراره فيبنى عن ... [illegible]
الرعب فيجري مجرى الافعال والثاني ترك التكبير فيدل على حسن
الفعل ومنهم من قال يدل على انه شرع وهذه جملة تطول
يقتضي تفصيلها مسألة التعارض لا يقع في افعاله على الحقيقة
عند القاضي وذكر ابو رشيد انه يقع فيها التعارض لنا
انه لو صح التعارض في الفعل لما صح الا بوجهين احدهما انه يفعل
الشيء ويتركه والثاني انه يفعل الشيء ضده وقد علمنا انه لا
يقع منه عليه السلام الفعل في تركه ولا الفعلين المتضادين في وقت
واحد فاذا صح ذلك فاما ان يقع منه الفعل في حال وضده في حال
اخرى وما يقع في حالين لا تضاد بينهما فانه يمكن التأسي به فيهما اذا
صح امتثال الامرين والنهي اذا ... فعلين في حالين فيما هذا حاله لا يصح
ادعاء التعارض فيه ولا كذلك القول لانه اذا ورد امر ونهي ولا
تاريخ لا يمكن التأسي به فيهما وعلى هذا الوجه يخالف قوله تعالى
احتج ابو رشيد بانه اذا ورد فعلان وعدم التاريخ بينهما ولا
يمكن العمل بهما لتضادهما تعارضا كالقولين مسألة اختلفوا
في ان النبي صلى الله عليه قبل البعثة هل كان متعبداً بشريعة ام لا
على ثلاثة اقوال فمنهم من قطع على انه لم يكن متعبداً وهو
قول شيخينا ابي علي وابي هاشم ومن تبعهما ومنهم من قطع
انه كان متعبداً بشريعة ما وهو قول بعض اصحاب الشافعي ومنهم
من توقف فيه توقفاً يجوز كلا الامرين فاما بعد البعثة
فاختلفوا ايضاً على قولين فمنهم من قطع انه لم يتعبد
بشيء من شرائع الانبياء وان جميع ما تعبد به شريعة ابتدأه الله
بها مبتدأ وهو قول مشايخنا المتكلمين ومنهم //

فدل ذلك ... الانبيا الا ما عرض فيه النسخ ومع ذلك فان ما لا يدرك الوصول
الى معرفته ... وقد ذهبت جماعة من الحشوية والشافعية ومنهم من قال كان
متعبدا بشريعة ابرهيم عليه السلام واليه ذهب اكثر الشافعية
ومنهم من قال كان متعبدا بشريعة موسى عليه السلام والدليل
على انه لم يكن متعبدا بشي من شرايع من قبله انه لو كان متعبدا بشرايع من
قبله لكان لا بد له من معرفة امرين احدهما نفس الشرع والاخر انه
متعبد به لان مع ذلك يدخل في تكليف ما لا يطاق فاذا صح ذلك لم يخل
القول فيه من وجوه اما ان يقال علم صلى الله عليه علم كلا الامرين من جهة من تقدم
او يقال علم كلاهما بالكتاب والوحي او يقال علم احد الامرين من قبلهم والاخر
بالكتاب ثم ينقسم هذا القسم الاخير فيصح ان يقال ان النبي صلى الله عليه
علم من قبلهم نفس الشرايع وبالكتاب علم وجوب الاتباع ويصح ان يقال
الذي علم من قبلهم وجوب الاتباع وعلم بالكتاب نفس الشرع ولا يمكن في
المذاهب سوى ذلك فان قالوا انه علم بالكتاب وجوب الاتباع والشرع
جميعا قلنا فكيف يكون متعبدا بشرايعهم مع انه تعالى بين الشرع
واوجب عليه الاتباع واوحى اليه بذلك فان قال لانه اخبر ان ذلك
شرعهم قلنا وما في خبره بذلك ما يدل على انه ليس بشرع محدد لكنه
مثل شرعهم ثم يقال لهم لو قال تعالى للرسول افعل مثل الذي فعله
فلان في وقت كذا ثم شاهده فاعلا لذلك الشي لكان يلزمه ذلك فلا بد من
بلا شك له انه ابى ان يكون متعبدا بذلك الرجل وان قالوا نعم بان غلطه
ام جواز ان يقال له مثله فيما قدمناه وجواب اخر وهو ان الشرع يضاف
الى الرسول الذي حمله الله تعالى والزمه ان يوديه واداه ويضاف الى الله ويضاف
في غيره انه متعبد بشريعته الذي دعاه الى اتباعه ولزمه الانقياد له
فيكون مبعوثا اليه ولذلك لا يقال لاحدنا انه متعبد بشرايع الانبيا في
العقليات وما يجري مجراها واذا صح ذلك وورد القرآن بذكر الشرع
وبايجاب الاتباع بذلك شرعه صلى الله عليه فان اضافه الى غيره بان
هذا الشرع مثل شرعه فهذا الوجه لا يحتمل الخلاف في المعنى وانما يقع
كلامنا في ان احد الوجهين شرعه مثل شرع غيره في الشرع الاخر ليس من شرع
مثل شرع غيره فاما اذا قال نعرف الامرين من جهة من تقدم بان عرف

الشرع عنهم بالتواتر ... بالتواتر ... دعوه ...
اما على جملة بان يكون الدعوة لكل المكلفين ابدا او على المعصية ...
وعنوا فالخلاف من جهة المعنى ... وبينهم قال القاضي وما اظن احدا
من الفقهاء اومى في هذه المسئلة الى هذا الغرض وارادة لانهم انما ذكروا
هذه المسئلة في موضع احدهما ان الكتاب ورد بحكاية شرايعهم
كقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فذكر ذلك ليستعملوه وربما قالوا ان
فيما نروي انه صلى الله عليه رجم اليهودي عند تعرف ما في التوراة والجواب
لا نقول انه ادى الشرع الا بما اوحى الله وجعله شرعا وبعد فلو قال
بذلك قائل قلنا انه لم صار صلى الله عليه من ان يكون من امة ذلك
النبي اولى منا ولم صرنا بان نتعبد بشريعته صلى الله عليه اولى من ان
يكون وحالنا كحاله في انا من امة ذلك النبي وقد الزمنا ودعانا فان
قالوا انما دعاه والزمه ثم امره الله تعالى بان يوديه الينا قلنا فقد صار
هذا شرعا له بهذا الامر المتجدد ثم يقال لهم وجوده شرع غيره
فانه قد دعاه اليه كيف يوجب ان يكون شرعه وان يدعوا اليه مع تجويز
ذلك الشرع فلا حاله ذو شيا ثم يقال له لا خلاف ان الرسول
انما يودي ما حمل وقد ورد التعبد لكيف الوجه الزمه ان يودي
شرع غيره ولم يحمل ولا ادخل في جملة رسالته فاما القول بانه علم
شرايعهم من جهة الله تعالى وعلم وجوب الاتباع من قبلهم فلا قائل
به في الفقهاء ... على خلافه ولو قال بذلك قائل لابطلنا قوله بالوجوه
التي ذكرنا ان شريعته هي التي حملها وجميع ما يوديه الينا هو الذي
اوحى الله فاما القول بانه علم بالكتاب وجوب الاتباع وعلم
شرعهم بالنقل عنهم لا بالكتاب فهو اقرب الوجوه وفيه يقع الخلاف
فانهم يقولون من اي وجه عرف شرع ابرهيم فانه يلزمه في نفسه
وان يوديه الى امته لانه تعالى قال جعلتك شرعا مجددا فاداه الى
امتك وكل ما علمته من شرايع ابرهيم فاده اليهم عرفت ذلك

[illegible] الى انه شريعه من جهت
اوحي الى النبي صلى الله عليه وان اجمل بالتفصيل على غيره ومع ذلك فمن يدعي
ذلك يحتاج الى برهان ولا دلالة لا لمنكر الا بدليل والذي يدل على انه
لم يكن متعبدا بالشريعة من قبله ادلة منها ما ذكره شيخنا ابو رحمه
الله انه قد ثبت من عادته صلى الله عليه في التوقف في احكام معلومة ان لها
احكاما في التوراة كقصة الظهار وقصة الميراث وقصة الافك فكان صلى الله
عليه يتوقف على نزول الوحي ومعلوم منهم ان لهذه الحادثة احكاما في التوراة
فلو كان متعبدا بذلك لرجع الى التوراة ولبني عليها عنها كما جنب في قصة
الرجم ولما كان لتوقفه معنى ولكان توقفه فيه كتوقفه في امر قد بين له واوحى
اليه فيه ففي انتفاء ذلك دليل على صحة ما قلناه ومنها ما استدل به قاضي
القضاة رحمه الله وهو انه لو كان متعبدا بالتوراة والانجيل لكان يجب ان
يحيل كتب من تقدم في وجوب البحث عنها منزلة الادلة الشرعية الكتاب
والسنة ونحوها ولكان يجب ان يبحث عنها ويامر بذلك كما امرنا بالبحث
عن الكتاب والسنة وفي عدم ذلك دليل على ما قلناه ومنها
ما استدل به شيخنا ابو عبد الله رضي الله عنه انه لو كان متعبدا بشرايعهم
لوجب ان لا يضاف كل شريعته اليه لان ما كان متعبدا فيه باتباع من
قبله فهو في حكم المودي عنهم فكما ان شريعته لا يضاف الا من يودي
عنه من الصحابة والعلما بعدهم فكان يجب ان لا يضاف اليه ايضا وفي اضافه
جميع ذلك اليه صلى الله عليه وانها اجمع شريعته دليل على صحة
ما قلناه ومنها ما استدل به القاضي انه لو تعبد بذلك لكان
يجب ان يرجع الصحابة في معرفة الاحكام الى التوراة كرجوعهم
الى القرآن وفي تركهم ذلك دليل على انهم لم يتعبدوا بذلك الا القران
ومنها حديث معاذ حين بعثه الى اليمن وقال له بم تحكم فقال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال بسنة رسوله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي
فصوبه النبي صلى الله عليه ولو كان متعبدا بشرايعهم لعد ادلتهم
ولبين معاذا حين تركه على خطابه ومنها انه لا خلاف بين الامة
انه صلى الله عليه لم يود اليها الا ما اوحى اليه وهم لا يهم انما اختلفوا
في فروعه وفي ظهور هذا الاجماع دليل على صحة ما قلنا ومنها
ان في شريعته ناسخة من غير شريطة ولو كان كما قال لم يجز

48

[illegible]
هذا الاطلاق ومنها ان شرايع من تقدم مطلقة فيما [illegible]
يصح كونه متعبدا بكلها فالامر مختص ولا دليل ولانهم ان قالوا كان
متعبدا بشريعة عيسى لان شريعته ناسخة لشرايع من تقدم وذلك يقتضي (متعبدا)
ما ادعوا من تعرفه حديث الرجم من التوراة وتعبد قادالم
يكن النقل فيه ظاهرا الا يصح ان يتعبد به وان قالوا تعبد بشريعة
موسى فشريعة عيسى ناسخة لها وان قالوا بشرايع الجميع لزمهم
التعبد بالمتضادات احتج من خالف في ذلك باشيا منها
ايات القرآن نحو قوله ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم وقوله ومن
يرغب عن ملة ابراهيم وقوله انا انزلنا التوراة ثم قال يحكم بها النبيون
وظاهره يقتضي ان جميع النبيين يحكمون بها فيجب ان يكون النبي صلى الله
عليه مرادا وقوله فبهداهم اقتده وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به
نوحا ومنها قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون ثم قال وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس دل على ان
الحكم بما كتب عليهم واجب والاخذ به فرض ومنها ما روي ان
النبي صلى الله عليه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
لقوله واقم الصلاة لذكري وهذا خطاب لموسى دل انه اقتدى في ذلك بموسى
عليه السلام احتج ايضا برجوعه صلى الله عليه الى التوراة في رجم
اليهودي واما من قال كان متعبدا اهل العقل بذلك فاحتج بانه كان
يذكي ويأكل من اللحم المذكى وبانه كان يطوف وسعى وبانه كان يركب البهايم (اعرف)
وجميع ذلك لا يتم الا بالشرع والجواب عن الاول ان المراد بملة
ابراهيم الدين والتوحيد والعدل وما تعبد به من اصول الدين ولذلك قال
ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وهو يعلم ان من كان بهذه الصفة
هو العقليات وتتفق فيها جميع المكلفين من الانبيا وغيرهم وانما اختلفوا في
الشرعيات وقوله يحكم بها النبيون اشاره الى ما تقدم من الانبيا

فلا يكون [...] مرادًا بالآية لان من يخص لغيره يحتمل طريقه اعتمدها الفقهاء
فالعرف يشهد ان المراد غير المخاطب. وقوله فبهداهم اقتده يعني
بادلتهم في التوحيد والعدل. وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به
نوحًا المراد به العقليات من التوحيد والعدل دون الشرائع لعلمنا بانه لا
طريق الى معرفة شرائع نوح. و يوضح ان المراد به الشرائع يدل على
ان الله تعالى تعبدنا بمثل ما تعبد به نوحًا وهذا لا يقتضي كوننا متعبدين
بشريعته. وقوله اقم الصلاة لذكري والخبر الذي ورد فيه فانما قال
ذلك ليسنها بهذا الحكم بما امر الله تعالى لانه استفاد ذلك من شريعته
وقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد كل من يعتقد بحدثه وترك الحكم به
كافر. وقوله انه رجع الى التوراة في الرجم قلنا انما امر بالرجم وذكر انه
في التوراة وامر بالتوراة تحقيقا لما وافق قوله ما في التوراة فكانت معجزة
له لا انه رجع الى حكم التوراة. واما قولهم انه كان يطوف ويذكي
ويأكل المذكى قلنا لم يتواتر نقل الذبح. فاما الاكل فلا يدل على انا
قال فانه اذا كان مذبوحًا جاز الانتفاع به. فاما الطواف لم يثبت وان ثبت
دل على ذلك. فاما ركوب البهائم اذا قام بعلفها وعلفها يجوز الانتفاع
بها عقلا فلا يدل على موضع الخلاف. مسألة الفقهاء توقفوا في
ان النبي صلى الله عليه هل طاف وسعى قبل البعثة ام لا. وقطع ابو رشيد
انه لم يفعله وكذلك قال كان لا يصلي ولا يحج ولا يغتسل لان كل ذلك شرائع
ولم يكن متعبدًا فعندنا انه قبل البعثة يجوز ان يكون متعبدًا ويجوز ان لا يكون
ولا دليل فتوقفنا توقف مجوز وهو قطع على انه بعد البعثة فاما الطواف
والسعي والصلوة والحج والاغتسال فلم يثبت وان ثبت دل على انه كان
متعبدًا واما اكل المذكى وركوب البهيمة فقد بينا الكلام فيه

فصل يتعلق بهذا الباب وهو اقسام الافعال

اعلم ان حد الفعل ما حدث عن قادر وهو على ضربين
منها ما لا صفة له زائدة على وجوده كفعل الساهي والنائم اذا لم يكن
فيه نفع ولا ضرر. ومنها ما له صفة زائدة على وجوده وهو
ما وقع مقصودًا او في حكم المقصود وذلك على ضربين حسن وقبيح

اعرف

صوابه رحمه

فالقبيح ما ليس لفاعله فعله اذا علمه [...] يستحق [...] اذا
انفرد ثم يختلف حاله فقد يوصف بانه صغير اذا كان [...] عقابه دون
طاعات يستحق عليها اكثر من عقابه ويوصف بانه فسق اذا اخرج
من ولاية الله الى عداوته وعن استحقاق ثوابه الى استحقاق عقابه
ويوصف بانه كفر اذا استحق فاعله عذابًا عظيمًا عليه والجميع
يوصف بانه معصية وظلم وضلال وسيئة ويوصف بانه محظور ومحرم
اذا كان فاعله عالمًا بذلك من حاله او دل عليه ويوصف بانه باطل وفاسد
وان كانت هاتان اللفظتان في الشرع يطلقان على وجوه مختلفة فيقال
صلاة فاسدة وباطلة يعني يجب على فاعلها القضاء ويوصف بها البيع يعني
ان الملك الصحيح لا يقع به. وان كان بعضهم يفصل في هذا بين الفاسد والباطل
ويقال في الشهادات باطلة يعني لا يحكم بها الحاكم واصل البطلان العدم
فيقال فيما عدم بطل ثم استعمل في هذه المواضع لشبهها. فاما الحسن
فهو ما كان لفاعله فعله ولا يستحق الذم لفعله ثم ينقسم الى اضرب ثلاثة
منها ما لا صفة له زائدة على حسنه وهو ما لا يستحق على فعله مدحًا
ولا على تركه ذمًا فيوصف بانه مباح ومطلق وحلال وهو صواب
اذا كان قد اعلم فاعله او دل على ذلك من حاله. ومنها ما له
صفة زائدة على حسنه وهو ان يستحق المدح لفعله ولا يستحق الذم بتركه
فيوصف بانه نفل وتطوع ومرغب فيه وما يجري هذا المجرى
ومنها ما له صفة زائدة على حسنه وكونه ندبًا وهو ان يستحق
بفعله المدح وبتركه الذم فيوصف بانه فرض وحتم ولازم وواجب
وان كان بعض الفقهاء يفصلون بين الفرض والواجب ثم الواجب ينقسم قسمين
احدهما واجب معين كرد الوديعة وصوم رمضان والصلاة في اخر الوقت
وواجب مخير فيه كقضاء الدين لا يتعلق بالمعين وكالكفارات الثلاث
وحده ما يستحق الذم بتركه وترك ما يقوم مقامه اذا ما لاستحقاق الذم فيه

مدخل وينقسم من وجه اخر فمنه متعين وفرض على الاعيان كالمعارف
والصلاة والصوم وقد يكون فرضا على الكفاية كالامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وصلاة الجنازة ودفن الميت اذا قام به بعضهم سقط عن الباقين وقد
يكون فرضا غير متعين كوجوب النفقة عند الحاجة ونحو ذلك فاما الفرض
فاصله التقدير تعالى فرض القاضي النفقة وذكر ابو الحسن رحمه الله ان الفرض
كل واجب علم وجوبه من طريق مقطوع به كالصلوات الخمس وصوم رمضان
والزكوات والحج والواجب ما ثبت وجوبه بالاجتهاد كالوتر والاضحية ونحو
ذلك وغيره سوى بينهما وهو طريقة شيخنا وسائر المتكلمين وطريقة
اصحاب الشافعي وما قاله ابو الحسن قريب لان العبارات انما وضعت لتمييز
المعاني فلما كان الواجبات ينقسم الى مقطوع به ومجتهد فيه حتى ان من جحد
الاول يكفر ويفسق بالاطلاق ومن جحد الثاني لا يكفر ولا يفسق جاز
ان يميز بينهما بالعبارة فيعبر عن كل واحد منهما بعبارة مميزة كما فعل ذلك في
سائر المعاني فاما وصف الفعل بانه سنة فيفيد انه صلى الله عليه امر به
وداوم على فعله ليقتدى به واصل السنة الطريقة التي يداوم عليها فقال
سنت الماء اذا والى من صبه ويوصف بذلك النفل والفرض وكل شرعي
ويوصف الفعل الشرعي بانه جائز ومعناه انه يقع موقع الصحيح في
سقوط القضاء كالصلاة والصوم والحج او في وقوع الملك كالبياعات
او وجوب الحرمة كالشهادات او وقوعه كالطلاق وعلى هذا يعتبر
الكلام في هذه العبارات

باب الاجماع

مسألة قال اصحابنا الاجماع حجة وهو قول الكثير من الامة واما
خالف فيه النظام وبعض الرافضة وجماعة من الخوارج فاما النظام
فقال يستدرك الاحكام من جملة ادلة حجة عقل او كتاب لا يحتمل او اجماع
والاجماع كل خبر صادق يوجب العلم الضروري قل عدد الناقلين ام
كثر فاذا كان هذا مذهبه فالحجة هو العلم الضروري لا الاجماع
ويقال له لم سميته اجماعا فان قال لانه حجة قلنا ما ظلم بالكتاب
والعقل فان قال لاجماع عمم قلنا عندك المعتبر بالعلم الواقع لا

بالاجماع عنهم [illegible] ان النظام [illegible] المعنى [illegible] قول من هو
انه يقول بالاجماع فكيف يعد قوله مخالفا فاما الامامية فمنهم من
اطلق ان الاجماع ليس بحجة ومنهم من قال انه حجة اذا كان الامام فيهم
وهذا المعنى عندهم قول الامام وفعله حجة فصار الامة التي لا معنى له
ويوهم انه ضم النظام الى المسلمين في اعتبار الاجماع فاما مذهب
الخوارج فالاكثر منهم على ان اجماع الصحابة حجة ثم بعد ذلك الاجماع
طائفتهم فهذا اتفقوا في ان الاجماع حجة واختلفوا في فروع المسألة
وقد يحكى عنهم ان الاجماع ليس بحجة دليلنا في ذلك ما
احتج به عيسى بن ابان والخلق بعده وهو قول الله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا فتوعد على ترك سبيل المؤمنين كما توعد على
مشاقة الرسول فكما يجب القطع على قبح مشاقته كذلك يجب القطع على
وجوب اتباعه وقبح تركه فاذا كان تركه قبيحا واتباعه واجبا كان حجة
فان قيل في الاية الوعيد على اتباع غير سبيل المسلمين المؤمنين وليس فيه
دلالة على وجوب اتباع سبيلهم وهذا صحيح عندنا لان من يتبع سبيل غير
المؤمنين فقد اخطا في اتباع سبيلهم هل يساوي ذلك او يفارقه
والظاهر لا يشهد لاحد الامرين قلنا تعليق الوعيد يتضمن معنى
الزجر والنهي فكانه قال لا تتبع غير سبيل المؤمنين فقد اخطا فانك متى
فعلت ذلك عاقبتك واذا كان هذا معنى الكلام وقد علمنا ان زيدا لو قال
لعمرو لا تتبع غير سبيل فلان الصالح فكانه قال لا تتبع سوى سبيله لانه غير
لفظ هذا الموضع وقد علمنا ان هذا الكلام كان يقصد المنع من اتباع
غيره ويفيد ايجاب اتباعه ومفارقته في الاتباع لما منع منه وذلك
بمنزلة قول القائل لا تدخل سوى هذه الدار ولا تاكل غير هذا الطعام
في انه كما يفيد النهي يفيد الاباحة ويفيد الاطلاق والايجاب كما
يفيد الزجر والمنع وهذا معقول في المخاطبات خارج عن دليل

لا طايب ... [illegible] ... ولقد قال سبيل المومنين على هذا القول
يجب ان يكون قوله سبيل غيرهم لان من لا يجعل الاجماع حجة كذلك يقول
ذلك لان الاية لم تقتض تعلق الوعيد باتباع غير سبيلهم فايده وانما
تفيد ذلك اذا خالف سبيلهم سبيل غيرهم فاما تعلق في الوعيد
فصارت الاية داله على ان ترك سبيلهم بمنزله مخالفه الرسول ومشاقه
على ان الاجماع اصل كما تدل على ان اتباع الرسول اصل ولذلك جمع بينهما
فان قيل الوعيد مشروط بقوله من بعد ما تبين له الهدى قلنا
هذا راجع الى المشاقه التي تليه لانه وصف وليس بشرط فوجب تعليقه
بالمذكور الذي يليه فان قيل الوعيد على كل الامرين المشاقه
واتباع غير سبيلهم قلنا هذا لا يصح لانه علق الوعيد بكل واحد منهما
كقوله والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله
الا بالحق ولا يزنون ثم عقب ذلك بالوعيد فرجع الى كل واحد على حده
لا الى الجمع ونعرف انه لو لم يتعلق بكل واحد منهما لما صح الا ترى انه
لا يضم القبيح الا المباح ويعلق الوعيد بهما فان قيل المراد سبيلهم
ما صاروا به مومنين وهو الايمان فكانه قال اتبع سبيلهم في الايمان وذلك
يوجب تقدم العلم بكونه ايمانا ولا خلاف في هذا انه واجب قلنا
هذا باطل من وجوه منها انه لو كان كذلك لم يكن بان يكونوا متبعين لهم
اولى من ان يكونوا متبعين لنا او يتبع بعضهم بعضا لان الكل يتبعون الدلاله
وفي ذلك بطلان فائده الاتباع اصلا ومنها ان قوله سبيل المومنين ظاهره
يقتضي طريقتهم وما هم عليه من قول وعمل فهو بمنزله [illegible]
ولده ان يتبع طريقه الصالحين ظاهره يوجب ما هم عليه لا ما عرفوه
بالدلاله لانه اذا عرف بالدلاله فحاله كحالهم في انه متبع للادله
ومنها ان هذا الظاهر يقتضي تقدم علمه بكونهم مومنين ثم يتبع سبيلهم
كما يقتضي تقدم العلم بالرسول ثم ترك المشاقه فلا يجوز حمله على ما به صاروا
مومنين ولقد قلنا ان الاجماع حجة يجب ان يتبع من المومنين الخطا
فيحرم اتباعهم ومن غير المومنين الصواب فيجب اتباعهم ولو كان كذلك
لبطلت فائده الاية في تمييز المومنين والامر باتباع سبيلهم ولقد

... [illegible] ...
فالظاهر من قول احدنا لغيره اتبع سبيل الصالحين انه يريد طريقهم في
الاداب والاخلاق لا فيما صاروا به صالحين وان قيل الاية تدل
على ان اجماع المومنين حجة قلنا لان الله يقول لكنا لا نتوصل الى معرفه
اعيانهم لنعرف اجماعهم فاعتبرنا اجماع جميع الامه ولو تميزوا لجعلنا
اجماعهم الحجه فاذا لم يتميزوا اعتبرنا اجماع من يعلم دخول المومنين
في جملتهم فنعلم عند ذلك حصول اجماع المومنين ولو قال صلى الله عليه ما اجمع
عليه العشره من اهل الاسلام فهو صواب فاتبعوه لكان لا بد من ان نعلم اجماعهم
على [illegible] مع التمييز او نعلم دخولهم تحت ما وقع ... لو يكونوا مجمعين على هذا القول
هذا على مذهب من يقول المراد بالمومنين من يستحق الثواب وهو قول
شيخنا ابي علي رحمه الله لانه قال الحجه هم الشهود الذين ذكرهم الله تعالى
بقوله لتكونوا شهداء على الناس ولو علمنا اجماعهم لجعلناه حجه لكن
لما لم نعلم اعيانهم اعتبرنا كل الامه لدخولهم فيه فاما من يقول
المراد بذلك من صدق الرسول على طريقه اللغه فانه يجعل اجماع كل
الامه حجه لان الاماره المميزه لهم من غيرهم ظاهره وهذه طريقه جماعه
من مشايخنا ومن قال بالقول الاول لانه يحمل اسم الايمان لان اسم الايمان
منقول عن اللغه الى الشرع وجعل اسما لمن يستحق المدح والتعظيم والاية
تقتضي مدح من يلزم اتباعه فحمله عليه اولى ومن قال لا يجوز
ان يخلو كل عصر من جماعه تكون حجه ومنهم من قال الثاني لانه
لا طريق لنا الى معرفه المومن الا بظاهر التصديق فوجب ان يحمل
عليه ومن قال ظاهر الاية يوجب ان يلزم اتباع كل امة من المومنين
وتكون قولهم حجه لو وقع الاسم عليهم فجوابنا من وجهين احدهما ان
لفظه العموم للاستغراق حقيقه والثاني انه لا قايل بهذا دليل
اخر واستدل القاضي بقوله تعالى واتبع سبيل من اناب الي
فامر باتباع سبيل من اناب اليه وهم المومنون لان الانابه انه لا بد ان على

[illegible] الامه [illegible] في امه النبي [illegible] وقيل
ليس في الايه وجوب اتباعهم في [illegible] وانما ان الاشتراك على الوجوب [illegible] قيل
فلو نقلوه [illegible] او مباحا وجب ان لا يرسل اتباعهم قلنا الوجه معتبر في
الاتباع كما يثبت في التاسي بالرسول والمباح لا يتعلق به التكليف فلا مدخل
له فيما جرى فيه   دليل اخر واستدل ايضا بقوله تعالى فان تنازعتم في شي
فردوه الى الله والرسول فاوجب الرد الى كتاب الله وسنة رسوله عند
المنازعه فلو لم يكن ما اجمعوا عليه حقا وصوابا لم يكن لاشتراط التنازع فايده
لان ما لا تنازع فيه يجب رده كوجوب الرد فيما فيه تنازع فالشرط انما يفيد اذا
حصل لاجماعهم من الحكم ما لا يكون لخلافهم ولن يكون كذلك الا وهو حجه
لانه يغني عن الرد   فان قيل الاجماع احد ما تنازعوا فيه قلنا لا نحرم من
ترداده الى الكتاب والسنه فوجدنا هذه الايه داله على صحته وكثيرا
من الشبه   فان قيل فما لا نعلم فيه خلافا بين الامه يجب كونه حجه
قلنا اذا لجينا فوجدناهم يتكلموا فيه من غير خلاف فهو حجه ولهذا
فان كثيرا من الفقها يقولون ما لا نعلم فيه خلافا فهو اجماع وحجه فان
قيل اذا كان الاجماع عندكم لا ينعقد الا عن دليل من كتاب او سنه
فقد وجب مع الاجماع الرد اليهما كوجوبه مع التنازع فكيف يصح التعلق بالايه
قلنا وان كان كما ذكرت ولكن لما لم نعتبر ما لاجله يجمعون صار نفس
الاجماع حجه كما ان السنه لما كان يستند الى وحي ودليل لم نعتبر
ذلك وبقي نفس السنه حجه كذلك هنا   دليل اخر واستدل
شيخنا ابو هاشم رحمه الله بقول النبي صلى الله عليه لا تجتمع امتي على
ضلاله الخطا فاخبر ان الخطا لا يقع منهم مع الاجتماع وخبره لا يكون
الا صدقا فدل على ان ما اجمعوا عليه لا يكون خطا وهذا هو الذي
اعتمده ابو هاشم في الاجماع دون سائر الادله   والاعتراض عليه من
وجهين احدهما في صحته والاخر في متنه   والاعتراض عليه من جهة
اما صحه الخبر فقد سلك العلما في ذلك طرقا فمنهم من يدعي فيه

امته

التواتر في معناه وان لم يرد لفظ [illegible] وقال فيه [illegible] الخبر [illegible]
بالفاظ مختلفه وروي من طرق كثيره نحو ما روي انه قال في خطبته
المشهوره من سره بحبوحه الجنه فليلزم الجماعه وروي ذلك جماعه من اصحابه
وروي من فارق الجماعه قيد شبر فقد خلع ربقه الاسلام من عنقه وروي من
فارق الجماعه مات ميته جاهليه   وروي لا تزال طايفه من امتي ظاهرين
على الحق   وروي عليكم بالسواد الاعظم   وروي عليكم بملازمه
الجماعه   وروي عليكم بالجماعه فان يد الله عليهم   وروي لا
تجتمع امتي على الضلاله   وروي لا تجتمع امتي على الخطا   ونحو ذلك من
الالفاظ ونظير هذا القايل المعتبر بالتواتر في المعنى دون اللفظ
معنى ما نعتبره في اثبات عدد الصلوات التواتر في النقل قولا وفعلا دون
لفظ معين   ومنهم من قال طريق صحته انه مروي في زمن الصحابه
على وجه التواتر وان لم يكن الا متواترا او بقوله علمنا للصحابه عاده
في قبول الاخبار وهي انهم لا يطبقون على العمل بموجبه لاجل الاجماع
بما لم يجئه [illegible] حتى يكون الداعي لهم هو الذي يبعثهم على الاجتماع دون
الراي والظن وهو ما نعلمه في الاخبار المرويه في اصول
الزكوات والصلوات وغير ذلك من العبادات والمعاملات
وكانوا لا يسلكون هذه الطريقه في اخبار الاحاد والعله في ذلك كون
العمل به تابعا للاجتهاد في الراوي واحواله ونقول ان هذه العاده
يجب ان تجعل في اخبار الشرع من الصحابه اصلا كما جعلنا عاده اهل
العقول اصلا في الاخبار على ما بيناه في التواتر وهذه العاده يختص
بها اهل الشرع دون اليهود والنصارى فاذا علمنا هذا من عادتهم
علمنا انهم لم يرجعوا في باب الاجماع الا الى هذا الخبر فحصلوا على ما علم به
لاجله وذلك يوجب القطع على صحته وهذه الطريقه ذكرها ابو هاشم
وبسطها ابو عبد الله وقد ذكر شيخنا ابو هاشم طريقه اخرى
وهو ان الاجماع امر كبير لان اتباعه اتباع الرسول فلا يجوز ان

صواب لفظ

[illegible] الاجماع [illegible] لا يجوزون على كثرة
الا وقد ظهر وشاع [illegible] صحته به يروي هذا الخبر لشهادتهم بما تواتر او
شاهدوا ما علموا صحته اذ لو لم يعلموا صحته لما سكتوا ولا نكروا وقد
ظهرت هذه الاخبار التي ذكرناها بين الصحابة ولم يرو عن احد انكار
ذلك دل على صحة هذه الاخبار فان قيل فهب انهم لا يجمعون
على خطأ فمن اين انه يجب اتباعهم قلنا اذا اجمعوا على انه يجب اتباعهم
فذلك صواب لظاهر الخبر فان قيل المراد بالخطأ السهو وما
يقع على وجه غير مقصود قلنا هذا فاسد من وجوه ثلاثة احدها
انه نفى عن سائر الامم وعن كل جماعة عظيمة فلا فائدة في تخصيص هذه
الامة بذلك والثاني ان الخبر ورد مدحا لهم وذلك لا يستحق
المدح والثالث انه امرنا باتباعهم على ما روينا في الخبر فان قيل
المراد بالخطأ الكفر قلنا اللفظ عام فيحمل على الجميع فان قيل
من المراد بالامة قلنا من استحق المدح والثواب المعنيون بقوله
كنتم خير امة هذا قول ابي علي وقيل هم المصدقون وهو قول
ابي هاشم وابي عبد الله ولا يصح حمله على جميع من بعث اليه لانه لا فائدة
ولانه لا يمكنه معرفة الشرع فكيف يعتبر قوله دليل اخر
واستدل الشيخ ابو علي بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس قال فقوله وسطا يعني خيارا عدولا وفي
ذلك شهادة عنهم في قوله وكنت عليهم شهيدا ولو كان عليهم الخطأ
لما يجب ان يكون عليهم شهودا تؤدي الى ما لا يتناهى
اعترض ابو هاشم عليه بوجوه منها ان الشاهد لا يمنع كونه غير
عدل حال التحمل وانما اشترط ذلك حال الاداء او حالة الاداء في
الاخرة فلا دلالة في الاية على نفي الخطأ عنهم في الدنيا ومنها
ان الشهود لا يمنع وقوع الصغائر منهم ولا تبطل عدالتهم فمن
اين ان ما اجمعوا عليه حق وصواب ولا يجوز حمل امرهم على
الرسول لانه وجب عصمته لكونه نبيا والمعجز الذي دل على

صدقه لا لكونه شهيدا [illegible]
انه يؤدي الى ما لا نهاية له [illegible] لانه لا يؤدي الى ذلك في الرسول
واعترض بعضهم بان من حق الشاهد ان لا يخطئ فيما يشهد به دون غيره
كذلك الامة يجب ان لا تخطئ فيما تنقل دون غيرها فيدل الاية ان
اجماعهم في النقل حجة واستدل بعضهم بقول الله تعالى واعتصموا
بحبل الله وبعضهم بقوله كنتم خير امة واعترض عليهما بوجوه
يطول تقصيها واستدل بعضهم بالعقل وذلك لا يصح لان
العقل يجوز وقوع الخطأ من جميعهم فمما قالوا في ذلك ان شريعة
النبي صلى الله عليه دائمة والحاجة اليها في كل عصر ماسة فلا بد من
كون الاجماع حجة ليصح بها ثبوت الشرع الا ان لقائل ان يقول
النقل قد يحصل بغير الاجماع ويلزم هذا في الاسلام اذ كانت شريعتهم
ثابتة ومما قالوا في ذلك انهم على كثرتهم واختلاف هممهم وتباعد
ديارهم لا يجوز ان يجمعوا على خطأ وهذا لا يصح لانه يوجب ان
يكون اجماع سائر الامم حجة وكذلك كل جمع عظيم ان يكون قولهم
حجة وهذا فاسد وقد استدل بوجوه اخر غير صحيحة فلا معنى
لتطويل الكلام بذكرها والاعتراض عليها فاما من نفى كون
الاجماع حجة احتجوا باشياء منها وهو اقوى ما ذكروه
انه اذا جاز الخطأ على احادهم جاز على جميعهم لاستحالة ان يقال
يجوز على احادها ما يستحيل على جماعتها ولو جاز ذلك لجاز
ان يقال يصيب كل واحد ويخطئ على الجماعة ولجاز ان يقال في كل فارد
انه يقدر ويعجز على الجماعة وهذا فاسد وهذا المعنى وهو ان الجماعة
هم الاحاد فما وجد في الاحاد وجد في جميعهم الا ترى انه لما كان
كل واحد من الزنج اسود كان الجميع سودا ومنها ان لم يكن
اجماع سائر الامم حجة كذلك اجماع هذه الامة ومنها
انهم مع تباعد الديار وكثرة الاهواء واختلاف الهمم يبعد

ان يجمعوا على الخطا فهذا يقرب من ذلك ومنها انه لا يجوز اتفاق
الجماعة الكثيرة في مستقبل الاوقات على الصواب في جميع اقوالهم
وافعالهم كما لا يجوز اتفاق الجماعة فيما يخبرونه فيما يجري مجرى الغيب عنا
ومنها ان العادة جرت بان الجماعة الكثيرة لا تتفق على امر واحد
فيما يتعلق بامور الدنيا كتدبير الحروب وسائر ما يتصل بالراي والمشورة
الا ترى انه لا يصح ان يتفق اراؤهم على ما اول ويشتركون كذلك ما يتعلق بامور
الدين ومنها انه لا يجوز ان يستقر الاجماع مع تجويز ان ينشا جماعة
اخرى تخالفونهم والجواب عن الاول انه قد يجوز على الاحاد
ما لا يجوز على الجمع العظيم الا ترى ان كل واحد يجوز عليهم السهو ولا
يجوز على الجماعة حتى يسهو كل واحد عن الامام او الاحوال والواحد قد يسهو
عن عدد الصلوة ولا يجوز ذلك على الجماعة والواحد قد يكذب في الامور
المشاهدة دون الجماعة والواحد يشتهي نفسه ولا يجوز ذلك على
الجماعة كذلك ها هنا لا يمتنع ان يجوز على الاحاد ما لا يجوز على الجماعة
وبعد فان هذا حكم علقه الشرع بالجماعة ولو علقه الشرع بواحد
او بعشرة لتعلق به حتى لو قال النبي صلى الله عليه في عشرة من اصحابه
ان كل واحد منهم اذا انفرد يجوز ان يخطي واذا اجتمعوا فقولهم
صواب لصح ولدل على افتراق الحالتين كذلك القول في الاجماع
ولا فرق بين من يعلق ما قلناه في الاجماع بان كل واحد يجوز ان يخطي
وان دل الشرع على نفي الخطا عنهم وبين من قال ذلك في الرسول
صلى الله عليه فان قيل فقبل الوحي يجوز عليه الخطا وكذلك بعده
لانا نقول بالمعجز علمنا ان ذلك لا يجوز عليه والوحي لا يغير حاله وبعد
فلو لم يجز اجتماعهم في كل ما كلفوا على الصواب لما كلفوا ذلك لان
ما يدخل في المحال لا يدخل في انه لم يكلف فاذا جاز في الملائكة ان
يجتمعوا في كل ما كلفوا على الصواب فما الذي يمنع من ذلك في الامة
ولا نعني ان جميعهم لا يقدر على الخطا وانما نعني ان مع قدرتهم على الخطا
لا يخطئون ولا يختارون ذلك ولو اخبرنا الشرع عن كل واحد

جاز ولسنا نريد هذا اذا مثلوا انه لان الدليل صفات يستحيل ان يجوز في كل واحد
ثم لا يجوز في الكل لانها ما يفقه وليس كذلك فيما نحن فيه لان الواحد يجوز
منه الصواب والخطا وكذلك الجماعة وورد الشرع بان الجماعة لا يختارون
و لو ورد الشرع بذلك في واحد جاز ولعمري فان قولنا يجوز انما
ان يراد به الصحة والقدرة فنقول يقدرون على ذلك ويصح منهم ولكن لا
يختارون او ان يراد به الشك في حالهم فهذا لا يصح مع ورود الشرع
بانهم لا يختارون ذلك فلم يتشكك مع ورود الشرع والجواب عن
الثاني ان العقل يقتضي استواء الامم في ذلك الا ان الشرع ورد في هذه
الامة بان اجماعهم حجة وهو الان يشابه ان هذه الامة وسائر الامم يصح منهم
كلا الامرين الصواب والخطا فاذا ورد الشرع بذلك في هذه الامة دون
سائر الامم قطعنا به والجواب عن الثالث انه لا يمتنع اتفاق
الجماعة على شي واحد لداعي وغرض الا ترى انه يجوز اجتماعهم على الخطا
فما الذي يمنع من اجتماعهم على الصواب مع ان الدواعي فيه اكثر
والجواب عن الرابع ما بينا انه غير ممتنع فلا معنى لدفعه
والجواب عن الخامس ما بينا انه غير ممتنع انما لا يتفق الجماعة في
امور الدنيا لانه لا يكون هناك امارة واحدة داعية للجمع ولما
اختلفت الدواعي اختلفت الاراء الا ترى انه لو اتفق الدواعي اجتمعوا
على ذلك كالزراعات في اوقاتها وغير ذلك والنوم بالليل فاما في باب
الديانات فقد تتفق الدواعي فيها فيتبينوا والجواب عن السادس
ان هذا انما يصح لو كان اجماع جميع المصدقين شرطا ونحن لا نقول
بذلك وانما المعتبر اجماع كل عصر فاذا اجمعوا لا يجوز لمن جاء بعدهم
ان يخالفوهم فالسؤال ساقط مسئلة ولا يصح ان
نعلم بالاجماع كونه تعالى حيا موجودا عند القاضي وقال ابو رشيد
يجوز ان نعلم ذلك بالاجماع لنا انه ما لم نعلم حكمه تعالى وانه

دليل الاجماع حجة من جهة الشرع لا يصح ان يستدل بالاجماع وهذا يبطل قول العلم
بالاجماع لانه لا يصح معرفة حكمته الا بعد ان يعلم انه حي موجود فاعل
مختار ولا يجوز ان يختار القبيح فان قيل ايجوز ان يستدل بان الاجماع يصح معرفة
قبل معرفته كونه تعالى موجودا والجواب انه غير مسلم واحتج بانه
اذا كان حجة جاز ان يكون حجة في كل موضع قلنا هذا باطل بمسائل
التوحيد ولان الشي انما يكون حجة على الحكم متى صح ان يعلم به فاما اذا لم يصح
ان يعلم به استحال كونه حجة ولهذا كان الحجة على ضربين حجة بنفسه
لا باختيار مختار كدلالة الفعل على الفاعل وكونه محكما على كونه عالما
وحجة بجعل جاعل كالكتاب والسنة والاجماع فما لم يعلم حجة وحكمته
لا يصح ان يستدل به **مسئلة** اذا حصل الاجماع فيما يتصل بالارا
والحروب قال القاضي في الشامل لا يجوز مخالفتهم بعد الاستقرار
وقبله يجوز وهكذى القول في الرسول وما يودي اجتهاده اليه في
الارا والحروب وروى عنه عبد الجبار وجه ما يقول في الشامل
ان دليل الاجماع لا يخص موضعا فهو حجة في جميع المواضع ولانه اذا كان
حجة في جميع الديانات فلان يكون حجة في غيرها اولى ولا يلزم الرسول
ان قوله حجة في الديانات دون ما يتعلق بالارا والحروب لان المعجز
انما دل على وجوب اتباعه فيما يؤديه عن الله تعالى دون غيره وشان
فيما يراه في الحروب وغيره لا يودي عن الله تعالى دون غيره ولذلك
جاز مخالفته ولو كان ذلك عن وحي لا يسع مخالفته ولذلك لما اراد ان
ينزل منزلا في حرب بدر قال له الحباب بن المنذر بن الجموح ان كان هذا
عن وحي فاسمع وان كان ان كان رايا فليس هذا براي فقال صلى الله
عليه راي رايته فقالوا ليس ذلك براي فان نحول وكذلك لما اراد
مصالحة ابي سفيان وقريش ودفعه لهذا الحد في ثمار المدينة فقال
له السعدان امر من وحي ذلك ام راي فقال بل عن راي فقالوا ليس هذا
براي كنا لا نعطيهم ونحن اهل الجاهلية فيما شاء الا شرا وضيفا
فالان وقد من الله علينا نعطيهم فرجع الى رايهم فان قيل فهلا يكون

مزية للاجماع على الرسول قلت انه قوله لنعلم ان الاجماع حجة ... يكون ... عليه وجه ما ذكره في العمد وشرحه ان اجماعهم انما يكون حجة
اذا كان مستندا الى سبب وقد علمنا ان اجتماعهم في الحروب لا يكون ذلك
عن دليل وسبب فلا يكون حجة ولانه لو جاز ان يكون اجماعهم في تلك
حجة لجاز ان يكون حجة وان كان بحسبا ولان الاجماع لا يزيد حاله على حال الرسول
فاذا جاز مخالفته في هذا فالاجماع اولى بوجه ان الرسول فيما يقوله عن
وحي يكون حجة وما يقوله عن راي لا يكون حجة كذلك الاجماع فان قيل
هذا ينتقض عليكم فان الصحابة اجمعت على امامة ابي بكر بالراي والمشورة
وكذلك على امامة عمر من الائمة وزادت الصحابة في حد شارب الخمر
اربعين بالراي والمشورة وصار ذلك حجة وكذلك ما كان من عمر
من الدواوين وارض السواد كان رايا ومشاورة وصار حجة قلنا اذا
كان للراي اصل في الشرع وكذلك شاربها ثبتت عنه وما بينت عليهم
في تعليله دل على ذلك فالكلام في اثبات جميعه يطول ولان هذا الجنس من
الراي لا يشتهر حتى يصير مذهبا لان الراي يختلف فيه بالاوقات والاحوال
فلا يمكن فيه في سنه حصر ووجه قول ابي رشيد انه اذا لم يستقر
الراي فلا يصح ان يقال اجمعوا عليه فاذا استقر صار اجماعا منهم ويكون
حجة **مسئلة** في انه يعتبر في الاجماع اجماع كل عصر اختلف
الناس من يعتبر في الاجماع فقال ابو هاشم المعتبر من هو في كل عصر فيدخل
فيه الفساق واهل الاهوا كما يدخل المومنون فاذا اجمعوا على شي كان حجة
وحكى ابو القسم عن جعفر بن مبشر انه يعتبر كل الامة الا الخوارج
والرافضة فانه لا يستلف لهم ويطعنون على السلف وقال ابو علي
يعتبر اجماع المومنين ولا يدخل فيه الفسقة ولا اهل الاهوا وحكي عن بعضهم
ان اجماع جميع الامة الذين هم المصدقون الى اخر الامة شرط والكلام
يقع في هذه مواضع اولها انه لا يعتبر من بعد الثبة وثانيها الاعتبار
جميع المصدقين به الى اخر الامة فالمعتبر اجماع كل عصر وثالثها

في العهد ... يحتج ... لا يجوز ... مثل العهد

[illegible] على انه لا يعتبر
من بعث اليه لان الاجماع حجة في الشرع فمن لا يصدق بنبوته لا مدخل له في
شريعته لانه اذا لم يعترف بالرسول فلان لا يعترف بشريعته اولى واذا لم
يعرفوا ذلك لا يعتد بهم في الاجماع ولان الامة يقتضي اجماع المصدقين والخبر
يقتضي اجتماعهم لان الامة اذا اطلقت في العرف يفهم منها من صدق نبيه دون
من كذبه واما الثاني انه لا يعتبر المصدقين الى اخر الابد فالدليل
عليه ان الاجماع حجة من حجج الشرع وفي اعتبار ذلك ابطال كونه حجة لانه
لا يمكن ان نحتج به في عصرنا ما دام بقي شيء من الدنيا ولان في الاية امرنا باتباع
المؤمنين فلو اعتبرنا المؤمنين الى اخر الابد لا يمكن اتباعهم واما المسئلة
الثالثة وجه قول ابي هاشم انه اعتبر الخبر في صحة الاجماع وظاهره
يتناول جميع المصدقين ولان الامة اسم يقع على جميع المصدقين عرفا
وشرعا ووجه قول الجميع انا اعتبرنا الايات وان في المسئلة يلزمنا
امرنا باتباع المؤمنين وفي الاية الثانية من كان شاهدا عدلا ومن ثبت
فسقه او كفره قطعا خرج من ان يكون من اهل الشهادة فخرج من
اهل ان يعتبر في الاجماع وهذا هو اختيار القاضي رحمه الله فاما ما
قاله جعفر بن مبشر فغير صحيح لان مذهبه ان اجماع الصحابة حجة وبعدهم
اجماع النقل حجة فبناه على مذهبه وعندنا اجماع كل عصر حجة فلا يصح ما قاله

مسئلة خلاف الواحد والاثنين يقدح في الاجماع عندنا ولا يعتبر
ان يجتمع الجميع وهو مذهب ابي الحسن وقال بعضهم لا يقدح في صحة
الاجماع خلاف الواحد ولا يعتد بخلافه ومنهم من قال ينظر ان انكروا
على ذلك الواحد لا يعتد بخلافه وان لم ينكروا اعتد بخلافه وهذا مذهب
جماعة من اصحاب ابي حنيفة منهم ابو عبد الله الجرجاني **لنا** ان
دليل الاجماع يوجب اعتبار الجميع فخلاف الواحد يؤثر ولان الواحد اذا
خالف فيتناول الاكثر لم يتناول جميع المؤمنين فلا يجب اتباعه ولان
الصحابة كانت تختلف في المسائل فيقول الاكثر بقول ويخالف الواحد
ولا ينكر عليه منكر الا ترى ان ابن عباس خالف جميعهم في مسائل
من المواريث وكذلك ابن مسعود وكذلك غيره وكثير من المسائل
الواقعة بينهم انه خالف فيها واحد فلو كان الاجماع ينعقد وان خالف

الواحد لكانوا انكروا [illegible] من اجماعهم احتج
بقوله عليه السلام عليكم [illegible] ونحوه من الاخبار قلنا
المراد به كل الامة على ان ظاهر الخبر يوجب ان يعتبر اكثر الامة حتى لو خرج
الثلث كان اجماع الثلثين حجة وهذا لا قائل به احتج بان نقل
الاكثر اولى فكذلك قولهم قلنا ان نقلهم يوجب العلم بخلاف
قولهم لو صح في النقل لا يعتبر ما يعتبر في صحة الاجماع ولان ذلك لا
يعتبر في النقل الاسلام والعدالة على ان هذا يوجب ان يكون اجماع
اكثر الامة حجة احتج بان الصحابة انكرت على من شذ منها
كانكارهم على ابن عباس في مسئلة المتعة والربا قلنا انكروا عليه
مخالفته الخبر الظاهر عن رسول الله صلى الله عليه لا لمخالفتهم ولذلك
قال لما سمعت ما لم نسمع ولذلك [illegible] ابو سعيد وذكر له الخبر
احتج بان الصحابة اجمعت على ابي بكر وعمر ولم يعتدوا بخلاف
الواحد والاثنين والجواب ان خلاف من خالف في اول الحال ارتفع
وزال عن قرب فصار اجماعا واحتج بانه اذا اجمع الاكثر
في العرف يسمى ذلك اجماعا كما يقال جمع الامير الطاعة قلنا ذلك
مجاز وكلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه يحمل على الحقيقة
اذا امكن احتج بانه شاذ والشاذ اسم ذم دل على انه مخطئ
قلنا الشاذ من خرج من الاجماع بعد انعقاده فاما هاهنا لا نسلم
انه شاذ

مسئلة ذهب بعضهم الى ان الاجماع ينعقد
بالفقهاء دون سائر العلماء وذهب بعضهم الى انه يعتبر من يقول
بالاجتهاد وخبر الواحد والقياس دون من يقول بالظاهر فانه
بمنزلة العامي والذي يقوله اصحابنا انه يعتبر من كان من اهل الاجتهاد
سواء اشتهر او لم يشتهر وصنف او لم يصنف وان يكون الغالب
عليه الفقه او الكلام بعد ان يكون من اهل الاجتهاد ويمكنه عند

دون [illegible] يعتبر فيه الخاص
فاما ما يعتبر فيه العام [illegible] ان يكون من اهل
الاجتهاد يعتبر لا [illegible] اعتبارهم وانما يكون من اهل
الاجتهاد لما هو عليه من المعرفة دون الشهرة والتدريس والتاليف
حتى لو ترك التدريس والتاليف لم يوثر في حاله فاذا ثبت ذلك وجب
ان يعتبر كونه من اهل الاجتهاد دون ما سواه ولا يقال ان من اشتهر
وصنف يكون اعلم وذلك لانه يجوز ان يكون الذي اعرض عن التدريس
والتصنيف والشهرة اعلم من الذي درس وصنف واشتهر الا انه اعرض
لغرض ولا يعتبر بظهور حاله ولهذا نرى اكثر الائمة قل تصنيفهم وبعضهم
كثرة للشهرة ويعتبر ان الاستعارة من فروض الكفايات فمن
يتكه مع المعرفة به واشتغل بالاهم فقد اصاب الاوجب ولا يوثر ذلك
في حاله وقد علمنا ان عمرا وواصلا كانا النهاية في المعرفة لكنهما انزيا
ما صنفا من امور الدين وقال الجاحظ في صفة النظام واصحابه لم يكونوا
زاهدين في الفقه والامارة ولو رغبوا لاتى عليهم ما لا يطاق حمله
فمن هذا حاله يستحيل ان يقال لا يعتد في الفقهاء والاجماع دليل
اخر ولان الصحابة كانت يعتبر في اجماعهم جميع الناس مع انه كان فيهم
من اشتهر بالفقه وفيهم من لا يشتهر لم يحكموا ان الاجماع الا
بجميعهم احتج اصحاب المتكلم وان عظم حاله في الكلام فهو في
الفقه كالعامي فلا يعتد به وربما قالوا لو جاز ان يعتد بهم جاز
ان يعتد باهل اللغة والنحو وربما قالوا لا يعتبر في الفتوى الا اهل تلك
صناعة كذلك في الاحكام لا يعتبر الا الفقهاء والجواب
ان عندنا يعتبر بالمتكلم اذا كان عالما بالاصول والفروع وكان من
اهل الاجتهاد حتى لو قدرنا نازعا في الكلام غير عارف بالشرعيات
وكيفية القياس والاجتهاد لا يعتبر في الاجماع لا لانه متكلم
لكن لانه ليس من اهل الاجتهاد كما لا يعتد بكثير من الفقهاء اذا كانوا
مقلدين غير عالمين بطريقة الاجتهاد وانما يعتبر رجل لو نزلت

حادثة امكنه ان يجتهد [illegible]
اعتبر سواء كان من اهل اللغة او الكلام او الفقه ومن لم يمكنه ذلك
لا يعتبر وان اشتهر بالفقه لانه كالعامي واما اهل كل صناعة فانما الاعتبار
باهل المعرفة فقط واما لا يعتبر في الاجماع من لا يعرف الاصول لانه لم
يمكنه معرفة النبوات والشرائع ولا يمكنه الاجتهاد فلم يعتد به
في الاجماع فاما من حفظ الفقه ولا يكون من اهل الاجتهاد فهو في
ذلك بمنزلة الصبي اذا حفظ شيئا فانه لا يعتد في الاجماع لان المعتبر
ما ذكرنا ولهذا قلنا انما يعتبر قوله في الاجماع في العبادات دون
المعاملات لانه يكثر ممارسته للاول دون الثاني مسئلة
التابعي اذا خالف الصحابة وهو من اهل الاجتهاد يعتد بخلافه ولا ينعقد
الاجماع اذا خالفهم هذا هو مذهب الجمهور وقال بعضهم لا يعتبر
خلاف التابعي مع الصحابة لنا ان حكم التابعي مع الصحابة اذا كان من
اهل الاجتهاد كحكم اصاغرهم مع اكابرهم وكما يعتد بخلاف الاصاغر
كذلك التابعي وقد علمنا انهم اعتدوا بخلاف ابن عباس وان كان من
اصاغرهم كذلك التابعي ولانه من اهل الاجتهاد ادرك عصرهم
وشهد الحادثة فحاله كحالهم فوجب ان يعتد بخلافه ولا يجوز
ان يجعل العلة كونه صحابيا لان الصحابي اذا لم يكن من اهل الاجتهاد
لا يعتبر خلافه فان قيل فلو وقعت حادثة في زمن التابعي [illegible]
الصحابة ثم بعد ذلك صار التابعي من اهل الاجتهاد هل يعتد به قلنا
هذا على الله ادخله اما ان يطبقوا على حكمها فعلى التابعي الانقياد او اختلفوا
فيها فله ان يختار قولا ولا يجوز له ان يخرج من اقاويلهم او توقفوا
فيكون حاله كحالهم في الحادثة في الوقف فللتابعي ان يجتهد ولانه ظهر
في زمان الصحابة عن كثير من التابعين الاجتهاد والفتيا والمناظرة
من غير نكير كاصحاب ابن مسعود وسعيد بن المسيب والحسن وكان
شريح يقضي للصحابة وان خالف زانهم واحال ابن عمر على سعيد

[illegible] ولا بالآثار
الحسن فدل ذلك على ان طريقة المسألة ما ذكرنا ومنهم من بنى هذه
المسألة على انه لا يعتبر في الاجماع انقراض العصر وان المعتبر اجماع
كل وقت فيعتبر من كان من اهل الاجتهاد في ذلك الوقت فاما تعلقهم
بانكار عائشة على ابي سلمة مخالفة الصحابة فلا يصح لانها انكرت لانهم
اجمعوا وانعقد اجماعهم ثم خالف فولان الموضع لم يكن موضع
اجتهاد ولهذا قال ابن عباس طريقة الاجتهاد فيتركها الادلة وذكر
ابو عبد الله الجرجاني ان ابا سلمة ذاكر ابن عباس وابا هريرة عدة الحامل
فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقال ابو سلمة وضع الحمل وقال ابو هريرة
انا مع ابن اخي وهذا على ضد ما ترويه **مسألة** واذا ظهر الاجماع
في اهل العصر ثم روي عن واحد منهم الخلاف من جهة الاحاد على وجه طعن
ثبوته في اجماعهم لم يثبت ولولا تلك الرواية لثبت ذلك اجماعا فانه لا يقدح
في الاجماع وعن بعضهم يقدح مثاله ما ظهر من اجماعهم ان ما يدخل في
الجوف مما يغذي انه يفطر ثم روي عن ابي طلحة ان البرد لا يفطر لانه لا يغذي
ذلك وكذلك اجمعوا ان النوم مضطجعا ينقض الوضوء ثم روي عن ابي
موسى انه لا ينقض اذا لم يحدث وان اذا نام يقعد انسانا عنده ثم قال لا يقدح
ذلك في الاجماع **لنا** ان الاجماع اذا ثبت صار حجة فلا يعتد بخبر
الواحد في معارضته كما لا يؤثر خبر الواحد في معارضة نص
الكتاب والسنة ولا يلزم المتواتر لانه يقدح في الاجماع لانه يوجب
العلم والعمل كالاجماع سواء **مسألة** قال والاجماع على ضربين اجماع
يعتبر فيه جميع الامة نحو ما يعم فرضه كاعداد الصلوات واعداد الركعات
واصول الزكوات والثاني ما كان من فروض العلماء فقد اختلفوا
فمنهم من قال يعتبر العلماء فقط ومنهم من قال يعتبر اجماع العلماء
والعوام واختلف القائلون بالقول الاول فمنهم من يعتبر اجماع
الصحابة فقط ومنهم من اعتبر الائمة الاربعة فقط ومنهم
من يعتبر من اشتهر بالكتب والاصحاب على ما حكي عن ابن جرير
ومنهم من اعتبر الفقهاء في كل زمان ومنهم من اعتبر

اجماع اهل الاجتهاد ثم اختلفوا فمنهم من يعتبر [illegible]
العامة وهو قول الشيخ ابي عبد الله وقال قاضي القضاة اخبر لا يعتبر
انقيادهم والكلام يقع في موضعين احدهما ما يعتبر فيه اجماع العامة
والثاني ما يعتبر فيه اجماع الخاصة اما الاول فكل موضع يعم وجوبه
يعتبر اجماع الكل وذلك لان اجماع الامة حجة فاعتبر اجماعهم فيما امكن
ولانهم تساووا في العلم به العلماء فساووهم في الاعتبار بهم في انعقاد
الاجماع واما الثاني ما كان من فروض العلماء ويختصون بالعلم به
وقد بينا ان المعتبر باجماع اهل الاجتهاد فاما انقياد العامة فلا يعتبر
والدليل على ذلك من وجوه منها ان انقياد العامة للعلماء وهناك
اجماع كانقيادهم لهم وهناك خلاف واذا كان يجب اعتبارهم لوجب
انقيادهم في حال اجماعهم يقع على وجه مخالفة لانقيادهم وهناك خلاف
لانهم ينقادون للعلماء فلان يعتبروا في قولهم اجماعا او خلافا كان في
الفتوى ومنها انهم ينقادون للعلماء لان اقوالهم صحيحة ولو صحت
اقوالهم في انقيادهم لساقوا ولكان صحة كل واحد منها بصاحبه وهذا
محال ومنها ان الاجماع لا بد ان ينعقد عن دليل ولولا ذلك كان
اجماعهم بخبثا وهذا باطل وهذه الطريقة لا تصح في العامة فلا
يعتبر اجماعهم ومنها ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال لا
تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق وهذا لا يستعمل الا في
العلماء واحتج ابو عبد الله بان دليل الاجماع هو الآية والخبر
واجماع الخاص ليس سبيل المؤمنين ولا اجماعا من الامة
والجواب انه لا يجوز ان يريد باتباع سبيلهم ما يقع منهم
تخمينا بلا دليل ولا بد ان يكون المراد ما عرفوه بدليل والحدوه
سبيلا فلا يدخل تحته الامر يكنه معرفة الادلة وكذلك الكلام في
الخبر يوضحه ان العامة جعلت في المذاهب تبعا لا قول لهم من
حيث لم يمنهم الانقياد فجاؤوا مجرى الصبيان الذين يامرهم بالصلوة

ولان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين [illegible] ولا يشبهه ان العامة
غير مرادين لانهم لا يدرون الاجتهاد فتعين الا ان يكون المراد به الخاصة
واحتج بانهم من الامة فيعتبر اجماعهم معهم كالعلماء وكما اعتبروا فيما هو من
فروض العامة الجواب قلنا العلماء يمكنهم معرفة الحادثة
فاعتبرناهم بخلاف العامي وفي فروض العامة ساوت العلماء في العلم
يوضحه انه في مسئلتنا يلزمهم الانقياد للعلماء احتج بانهم بعض الامة
فلا ينعقد بدونهم الاجماع الجواب انهم من الامة لان العامة تبع لهم
ولذلك يلزمهم الانقياد عندنا يوضحه انهم لو سئلوا عما اجمعت عليه
الصحابة لما خالفوه ولما استجازوا الخروج منه وذلك يدل على صحة ما قلنا
مسئلة اجماع كل عصر حجة ومن الناس من يقول اجماع الصحابة حجة
لنا قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين ولم يفصل وقوله لا تجتمع امتي على
الخطا ولم يفصل وقوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى
ظاهره في هذا الباب ولانه حصل اتفاق المصدقين بالرسول فيما يجب الاتفاق
فيه فصار اجماعا كاجماع الصحابة احتج من خالف فيه بقوله تعالى كنتم
خير امة وهي اشارة الى الصحابة فكان اجماعهم حجة الجواب عنه من ثلثة
اوجه احدها ان هذا لا يدل على صحة الاجماع فضلا عن التخصيص والثانيها
انه ليس في ظاهره ان المراد به الصحابة والثالث انا اثبتنا اجماع سائر
الاعصار حجة بدليل اخر وهو الذي ذكرنا جوابه عن تعلقهم بقوله
تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا احتج بقول النبي صلى الله
عليه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قلنا هذا يوجب ان قول
كل واحد منهم حجة ونحن وانتما لا نقول به وانما عني بذلك ترجيح العامي الى
العالم ولم يرد ان كونهم كذلك لا يمنع كون غيرهم مثلهم احتج
بقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا يجوز ان يبقى بعد ظهور صحته
باجماع من يأتي بعدهم الجواب انه تعالى اكمل الدين بان بين الاصول
كما يجوز ان ينظر الصحابة بعد ذلك ويجتهد كذلك التابعون
احتج بان نبينا هذا النبي صلى الله عليه له مزية في الفضل فيختص

بكونه حجة قلنا ولم [illegible] ان يكون قول كل
واحد حجة وبعد فان للمهاجرين الاولين ومن اهل بدر الفتح
لهم مزية ثم لا يجعل اجماعهم حجة ولان الائمة الاربعة مزية ولم يجعل
اجماعهم حجة قوله بان النبي صلى الله عليه مدحهم فذلك لا يدل
على كون اجماعهم حجة وان دل لا يدل على ان اجماع غيرهم ليس
بحجة على انه كما مدحهم فقد مدح التابعين فوجب ان يجعل
اجماعهم حجة وكذلك التابع احتج بان الاجماع لا بد ان يصدر
عن دليل من توقيف او استنباط وكلا الوجهين اظهر في الصحابة
اذ لا يخفى ذلك عليهم والجواب ان هذا يلزم لو كان الاجماع
يصدر عن امر ظاهر فاما اذا صح ان يحصل عن دليل وبعد ان
يحصل الدليل ولا اجماع لصحته وهنالك الاجماع فما المانع ان يكون
هناك دليل لم ينظر فيه الصحابة لعدم الحاجة واذا بلغ الامر الى
التابعين فكانت حاجتهم ثابتة فنظروا فيها فيحصل الاجماع
مسئلة قال اصحابنا اذا اجمعت الامة على شي كان حجة
ولم يعتبر انقراض العصر حتى لو لم ينقرض العصر وجاء اخر
خالف لا يعتد بخلافه ويكون محجوجا بالاجماع وعن بعض الشافعية
ان انقراض العصر شرط ولو رجع في عصرهم الاعتراض وخلافه
يقدح في اجماعهم لنا قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
ولم يشترط انقراض العصر وقوله صلى الله عليه لا تجتمع امتي على
الخطا ولم يشترط انقراض العصر ولانه لو اعتبر لم يخل اما ان
يكون الحجة انقراض العصر او الاجماع او هما وقد علمنا ان انقراض
العصر دون الاجماع لم يعتد به فعلم ان المعتبر الاجماع وقد حصل
فوجب كونه حجة ولان في هذا اثبات شرط لا دليل عليه ولان
الصحابة كانت تحتج بالاجماع قبل انقراض العصر ولا يجوز

ان يجمعوا [illegible] ولان اشتراط [illegible] يوجب ان لا يصح للتابعي
الاحتجاج باجماع الصحابة ما دام بقي واحد منهم وخلاف ذلك ظاهر من
من حالهم من عهد [illegible] وامثاله كانوا يحتجون بالاجماع مع بقاء جماعة من
الصحابة في البلدان ولان اشتراط ذلك يؤدي الى ان لا يستقر اجماع
ابدا لان الصحابة اجماعهم لا يصير حجة الا بعد انقراض عصرهم فاذا
ادركهم التابعون وكانوا مجتهدين اعتبر فيهم فما دام بقي التابعون
لا يستقر ثم كذلك ابدا احتج بان ابا بكر سوى بين الناس في
العطاء وفضل عمر واجمع علي مع عمر وغيره على المنع من بيع ام الولد
ثم رأى علي بيعها وانما جاز ذلك لعدم انقراض العصر قلنا
لم نعلم ان ذلك كان اجماعا منهم حتى يصح انعقاد حكم بل كان
الخلاف ثابتا وكان ذلك رأي عمر ولعله فيحتمل انه رأى
رأيا ولما نقل به ما يشعر بالاجماع قال له عبيدة السلماني
رأيك في الجماعة احب الينا من رأيك وحدك مسألة
الاجماع بعد الخلاف يزيل حكم الخلاف فاذا اجمعوا على قول
لا يجوز الاخذ بالقول الثاني وهو مذهب جماعة من الفقهاء
ومشايخنا المتكلمين واليه ذهب ابو الحسين وقال
بعضهم لا يزيل حكم الخلاف واليه ذهب جماعة من الفقهاء ثم اختلفوا
فمنهم من فصل بين اجماع الصحابة والتابعين فقال اجماع الصحابة
بعد الخلاف حجة يرفع الخلاف ولم يجعل اجماع التابعين كذلك ومنهم
من سوى بين الجميع ومنهم من فصل بين ان يكون المجمعون
المختلفون هم المجمعون او غيرهم وذكر الصيرفي في كتابه قولا
لنا ان اجماع التابعين على احد القولين لا يقع لنا قوله
عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطا ولم يفصل بين اجماع بعد
الخلاف وبين اجماع مبتدا ولان بعد الخلاف لا يخرج ما
اتفقوا عليه من ان يكون سبيلا للمؤمنين فوجب اتباعه ولانهم

اتفقوا ان [illegible]
الخلاف والذي اوجب ذلك كون الاجماع حجة [illegible] اجماع التابعين [illegible]
ولان الاجماع حجة قاطعة لا يحل خلافه فلا فرق بين ان يحصل مبتدا
او عقيب خلاف كالسنة والقرآن ولان الاجماع انما يكون حجة
لكونه اجماعا فالمستند امر ذلك وما بعد الخلاف سواء احتج
بان الاختلاف يتضمن الاجماع على جواز التمسك باحد القولين
فلا يجوز ان ينقضه الاجماع الثاني ولو اجمعوا على القولين لنقضنا
ذلك الاجماع والجواب ان التمسك بكل واحد من
القولين انما جاز ما لم يحصل هناك ما يقطع الاجتهاد والاجماع
الثاني يقطعه فاذا قطعه زال الشرط الذي له جوزوا القول
بالمذهب الاخير ولا يلزمنا على هذا القول ان يجعل الاجماع على احد
القولين مستندا وطالما لا يتقدمه خلاف لان الاجماع كالنص في ان الشرط
لا يسوغ فيه ولشرط كذلك الخلاف ولقد تعلق بهذا الحسب
ان الامر ولحكم خلاف الصحابة لاجماعهم وقد وافقونا انه يزيل
وهذه الشبهة من اقوى ما يمكن دونه في هذا الباب وكلامنا
معهم يدور في موضعين احدهما الشرط فانهم ان ادعوا
الاجماع مطلقا على ان التمسك بكل واحد جائز لا نسلم وان
ادعوا مع الشرط صح قولنا والثاني ان لا يثبت الشرط في
الاجماع وصحته ولكن يكون اجماعا صحيحا كالنص فاذا صح هذا
قلنا حال الخلاف حال الاجتهاد فيجوز ثبوت الشرط عنده ومع
الاجماع ليس الحال حال الاجتهاد فلا يحصل الشرط واحتج بان
اجماعهم لو حرم الخلاف من بعد لحرم من قبل قلنا يحرم
الخلاف السابق وما يقتضي من الاتفاق يحال ويحرم الخلاف من بعد
شايع على ان هذا ينتقض بخبر الرسول الذي يحرم الخلاف من بعد

ومع ... وبطل المنع الذي حرم الفعل من بعد
ولا يحصل من ... واحتج بان الزيد في الكتاب والسنه واجب عند
الشارع فوجب ان يكون هذا حاله ابدا كما ان عندنا الاجماع لا يجب فيه
الزيد فيكون ذلك حاله ابدا والجواب ان الزيد انما ثبت عند الشارع
واذا اجمعوا فلا شارع فلا يجب الزيد الا ترى ان عند الشارع يجوز الاجتهاد
ولو ورد بعد لم يجز الاجتهاد كذلك هذا احتج بان القول الاول
كان شرعا فكيف خرج من كونه شرعا قلنا كان شرعا مشروطا
الاجتهاد فاذا خرج من كونه شرعا كالوقت حادثه في وقت
الصحابه فيها كان بطرقهم شرط فاذا اجمعوا زال الشرط وكذلك الاجماع
بعد الخلاف وكذلك النص بعد الخلاف واحتج بان القول
الثاني صدر عن دليل فكيف يبطل ذلك الدليل قلنا هذا يبطل
بالمجتهد الغائب عن الرسول اذا وصل اليه النص بخلاف قوله
وبالصحابه اذا اجمعوا بعد الخلاف وبعد فانه وان كان دليلا
فانه كان يقتضي الحكم في حال دون حال وعند شرط وقد حصل الدليل
ولكن لا يساوي الحكم مع الاجماع واحتج بان هذا يوجب
ان موت احد القائلين يصير الثاني اجماعا قلنا اذا مات ولم يقل
بقوله صار اجماعا على القول الاخر لاتفاق المجتهدين لا لموته
احتج بان ما اجمعوا عليه لابد له من مزيه لاجله اجمعوا عليه فكيف
يكلف حجة ذلك على الصحابه قلنا انه لا يوجب المزيه اولا في
الاجتهادات على انا لو اوجبناها لم يمتنع ان يظهر للتابعين باسرهم وان
خفيت على بعض الصحابه وانما يستنكر ان يخفى على كلهم ونحن لا نقول به
فاما من جوزه فجوازه ظاهر احتج بان من جوز بيع ام الولد الى
اخر الدهر فان خلافه باقيا قلنا نجوزه ذلك ان كان فيما نحتص
المستفتي وان كان مذهبا فلابد من شرط ان لا يحصل بعده اجماع او
نص وهذا كالقول في مسائل الاجتهاد فانه لابد من شرط ظاهرا
ومضمرا وكذلك في الفتيا احتج بانه يحرم ما كان مباحا

فيوجب النسخ بعد انقطاع الوحي وهذا فاسد قلنا ان اردت
معنى النسخ فهو مسلم وان اردت التسمية فعندنا ان ذلك يستعمل
في ادلة الكتاب والسنه ولا يطلق في الامور المستنبطه ثم
يبطل ذلك باتفاق الصحابه بعد الخلاف وبعد فان المجتهد قد
يترك اجتهاده الى اجتهاد اخر ولا يقال انه نسخ كذلك هذا فاما
من قال ان الاجماع بعد الخلاف غير ممكن فدليلنا عليه دليلنا
في اصل الاجماع انه ممكن وقد قالوا الخلاف السابق قبل اجماعهم
فعندنا انه لا يحصل واما الذي قبل ذلك فاما قال انه وان صح
فلم يوجد باطل لانهم اختلفوا في امامة ابي بكر ثم اجمعوا فيها واختلفوا
في معدن الامامة ثم اتفقوا بعد ذلك على قريش واختلفوا في قتال
الرده ثم اجمعوا واختلفت الصحابه في سهام الولد واجمع التابعون
على المنع من بيعه واجمع التابعون في ان امهات النساء مبهمه ثم
بعدم طلاق ... واتفقوا ان عده الحامل تنقضي بالحمل ووضعه
بعد اختلافهم فيه في الصدر الاول الى امثال لذلك كثيره احتج
بان الخلاف بعد الاجماع لا يعتد به كذلك الاجماع بعد الخلاف
قلنا الاجماع حجه قاطعه فلا يجوز مخالفته والخلاف ليس بحجه
حتى يقال لا يجوز الاجماع على خلافه احتج بانه لا يجوز اجماع بعد
اجماع كذلك اجماع بعد خلاف قلنا انما لا يجوز ذلك لقيام
الدلاله على صحه الاجماع والاجماع الثاني ينقضه والثاني انهم
اجمعوا انه لا يجوز القول بخلافهم وقد قال شيخنا ابو علي لو جاز
ذلك لما استقر الاجماع مسئله اذا اجمعت الامه على
قولين لم يجز احداث قول ثالث وهو مذهب الجمهور وقال
بعض اصحاب الظاهر يجوز لنا انه تعالى امر باتباع سبيل
المؤمنين وذلك يقتضي في هذين القولين انهما سبيل المؤمنين ولا سبيل

لهم سواه ... الحدوث عنها فان قيل الطلاق يكون حجه
قلنا لا نكور حجه لاحد القولين على الاخر وهو حجه في منع قول ثالث
ولان الاجماع حجه وقد اجمعوا على تحريم قول ثالث كما اجمعوا على تحريم
لاحداث قول ثاني اذا اجمعوا على قول واحد فوجب ان لا يجوز
احداثه فان قيل ولم قلتم انه يحرم لاحداث قول ثالث قلنا
لان نصف الامه اذا قال بتحريم شي ونصفها بتحليله ولا قائل سواهم
فالمحرم يسوغ لمستيه القول بالتحريم ويحرم على غيره وقد اداه
اجتهاده الى تحليل القول بالتحريم وكذلك القول في المحلل فقد حصل
تحريم قول ثالث من جهة الجهة وايضا اذا قالوا بقولين فلو كان لاحد
احداث قول ثالث لكان ذلك شرعا الى ذهابهم اجمع عن ذلك الشرع
وهذا لا يجوز على طريقته ابي العباس بن سريج وجماعة من الحسنيه ان الحق
في الواحد يجوز ان يكون الحق في ثالث فيودي الى ذهابهم عن الحق
وتمسكهم بالباطل ولان الاجماع حجه قاطعة فلا يجوز احداث
قول بخلافه كالنص احتج المخالف بوجوه منها ان الصحابه
اتفقوا ان طريق هذه المسئله الاجتهاد والنظر والبحث فلزم
التابعين متابعتهم لان الاول محكوم بصحته والذي يلزم التابعين
متابعتهم لا مخالفتهم ومنها ان ذلك لو حرم لكان الاختلاف
حجه كالاجماع وذلك باطل ومنها اذا جاز احداث قول ثالث
في الوقت جاز بعده ومنها ما اشتهر ان بعض التابعين احدث
قولا ثالثا ولم ينكر عليه احد كان ابن سيرين احدث القول في زوج
وابوين وامراه وابوين وكذلك شعبي احدث قولا في الجماع والايلا
ما سلف زمان وكذلك مسروق واحدث في مسئله الحرام قولا
والجواب عن الاول ان ما اجمعوا عليه محكوم بصحته
فيجب على التابعين الموافقه لا المخالفه وان جاز ان يطلب طريقه النظر
فيه وذلك المسئله مثل سمع نصا في حكم كان له طلب تاكيده
من غير ان يصير الى خلاف وانما لا يجب الاجتهاد والنظر على

التابعي وان وجب ... الصحابة ... التابعي
عن الحكم بالاجماع فلا يلزمه البحث ... ابو ثور ... وطلبه
الى الحكم ولان الاجماع اكد من الاجتهاد فلا معنى لوجوب طلب الاضعف
مع وجود الاقوى والجواب عن الثاني ان هذا الخلاف يتضمن اتفاقا
اجماعا على المعنى لان كل واحد منهما يحرم القول الاثالث فهو مخالفه فاحداث
قول ثالث خارق للاجماع والجواب عن الثالث انه يبطل بالاجماع على
قول فان في حال وقوع الحادثة يجوز احداث قول ثاني وبعد
ما اجمعوا لا يجوز فان قال هناك مانع وهو الاجماع على قول قلنا
وهاهنا مانع وهو الاجماع على قولين والجواب عن الرابع ان ابن
سيرين لم ينقل بل واحد منهم الا ما قاله بعض الصحابه فلم يحدث
قولا ثالثا فاما مسروق واحدث قولا ثالثا ايام الصحابه والخلاف في
ذلك الوقت لا يمنع لان الاقوال لم تكن مستقره وكان يجوز النظر
والاجتهاد والمجتهدون يبحثون فجاز احداث قول واذا استقر
الاجماع لا يجوز كالاجماع على قول واحد مسئله
اذا عللت الامه بعلتين او استدلت بدليلين فاحداث علة اخرى
او دليل اخر يجوز اذا لم يتغير الحكم وقال بعضهم لا يجوز
وكذلك اذا قالوا في تاويل ايه بقولين لا يجوز احداث تاويل ثالث
عندنا وعند بعضهم يجوز والكلام هاهنا يقع في
مواضع اولها اذا اجمعوا على حكم واستدلوا بدليل
او بدليلين هل يجوز احداث دليل اخر لذلك الحكم عندنا
يجوز وعند بعضهم لا يجوز لنا انه لا يمنع ان يقولوا
بالحكم لدليل ولا يذكرون الدليل الثاني والثالث مع وجوده
لاستغنائهم بالاول عنه فليس في استدلالهم بالاول ابطال
الدليل الاخر وليس كذلك المذهب لانهم لا يجوزان

ان يجمعوا [illegible] لا [illegible] عليه يوضحه انهم لو قالوا
الدليل الثاني ليس بدليل لا يصح ولو قالوا المذهب الثاني
ليس بصحيح قولهم فبطل ذلك المذهب بان الفرق بينهما ولان
الدليل الثاني في باب انه يدل على الحكم كالاول الذي استدلوا
به فلو ابطلناه لابطلنا دليلهم ايضا ولان الفقهاء من لدن الصحابة
الى يومنا هذا يخرجون في استنباط الادلة في مسائل العقليات
والشرعيات من غير نكير وذلك يدل على ما قلنا فاما اذا
اجمعوا انه لا دليل سواه فهو على وجهين ان كان هذا الدليل
الثاني يدل بوجه يجوز ان يعترض عليه نظر لان الاجماع حجة
قاطعة لا تحتمل وان كان يدل بوجه لا يعترض لا يجوز ان يحمل
الاجماع على انه ليس بدليل لان الادلة لا تتناقض وكما لا يجوز ان
يجمعوا ان الاجماع او الكتاب او السنة ليس بحجة كذلك هاهنا
احتج من خالف بانه كيف يخفى الدليل عليهم مع كثرة بحثهم
وتفتيشهم وغوصهم وقولهم بالحكم قلنا لاستغنائهم بالدليل
الاول لانه اذا نظر في دليل وحصل به العلم لم يلزمه طلب دليل اخر
فيجوز ان يذهبوا عنه هذا اذا لم يكن طريق الثاني كالاول في الوضوح
فان كان كالاول فبعيد ان يخفى عليهم احتج بانه كما لا يجوز
ذهابهم في الاحكام عن الصواب كذلك في الادلة قلنا ذلك
قد يقع الغفلة على ما بينا بخلاف الحكم يوضحه انه لا
يجوز ان لا يبين الله تعالى الحكم ويجوز ان لا يبين تلك الدلالة
احتج انه كما لا يجوز على النبي صلى الله عليه ان يثبت السنة بدليل
دون دليل كذلك الاجماع قلنا هو عليه السلام المودي

للادلة كما يجوز ان يخفى [illegible]
لعلا وقد يستنبطون فيجوز ان يذهبوا عن وجه [illegible] المسئلة
الثانية اذا اختلفوا في مسئلة على قولين واستدل كل فريق
بدليل او دليلين فعندنا يجوز احداث دليل اخر لكل فريق
وعند بعضهم لا يجوز والحجة فيه ما ذكرنا والمسئلة
الثالثة اذا نص بعضهم اجمع انه لا دليل سواه فهو على وجهين
على ما بينا ان كان الدليل الثاني معترضا بطل لان الاجماع حجة
قاطعة وان كان غير معترض لا يجوز ان يجمع انه لا دليل والمسئلة
الرابعة اذا اجمعوا ان الحكم معلل ثم عللوا بعلة هل يجوز
احداث علة اخرى او عللوا بعلتين هل يجوز احداث ثالثة
اختلفوا فيه فقال بعضهم لا يجوز وهو مذهب طائفة من
الحشوية حكاه ابو عبد الله الجرجاني ومنهم من جوزه
مطلقا وقال مشايخنا ينظر ان كانت العلة الثانية والثالثة
لا تغير الحكم والمذهب كان لكم تحدث علة في البر لتحريم
التفاضل ولو كانت تغير الحكم لم يجز ~~فالاول بمعنى الد~~
لم يجز فالاول بمعنى الدلالة والثاني من باب المذاهب
والدليل على ان الاول من باب الدلالة انها لا توجب خلاف
الاجماع واذا غيرت الحكم صار الاجماع حجة عليهم فاما تاويل
الاية اذا اجمعوا على شيء لا يجوز احداث غيره وان اجمعوا على
قولين لم يجز احداث قول ثالث فهو في ذلك كالمذاهب لا كالادلة
وعند بعضهم يجوز لنا ان الاية اذا كانت محتملة للتاويل
ولم يتكلموا فيها صارت كالحادثة المختصة باحكام فكما لا يجوز حدوثها
والحاجة ماسة الى حكمها ان يذهبوا عن بعض احكامها كذلك
القول في تاويل الاية ولان الامة لما تاولت انه الفرع على وجهين
لا يجوز احداث قول ثالث لانه يوجب احداث مذهب ثالث

وهذا لا يجوز ولأنهم لو كانوا أجمعوا إلينا الأحكام لم يجز لأنهم إذا أجمعوا
على حكم لا يجوز أن يحدث خلافه وإن لم ترجع إلى الأحكام لم يخل من أن يكون
إما أن يكون النبي صلى الله عليه [وسلم] نص فلا يجوز أن يجهلوه ويذهبوا عنه أو نعلم
بعض الآية أو تفسيرها فلا بد أن يعلموه لأن ردها يمنع عن الحجة في التنزيل لا يجوز
والقول في تأويل الأخبار كالقول في تأويل الآيات   مسألة إجماع
أهل المدينة ليس بحجة وحكي عن مالك أنه حجة واختلف أصحابه في تأويل
مذهبه لما رأوه يضعف على النظر فقال بعضهم يقدم نقل أهل المدينة
وقال بعضهم جعل عمل المدينة ترجيحا   والمشهور عن مالك أنه
رد الخبر بعمل أهل المدينة حتى قال ابن أبي ذئب يستتاب مالك وكان إذا
روى خبر الأصل ثم يسأل عن ذلك فيقول لأن أهل بلدي لا يعملون به
لنا أنهم بعض الأمة وإنما أمن الخطأ الخبر والآية عن كل الأمة
بعض الأمة لا يؤمن ذلك فيهم   ولأن الإجماع على ضربين عام وخاص
ففي العام يعتبر جميع الأمة وفي الخاص يعتبر جميع العلماء وأهل
المدينة ليسوا كل الأمة ولا كل العلماء ولأن هذا يوجب أن يعتد بعلي وابن
مسعود وغيرهم من الصحابة ما داموا بالمدينة في الإجماع فإن خرجوا عنها
لا يعتد بهم في الإجماع وهذا فاسد ولأنه يلزم في بلاد المسلمين كسائر
البلدان ومكة   فأما ما روي في فضل المدينة كما روي أن لها طائف
يسمى حسنها وأنها موضع هجرته وموضع نزول الوحي يدل على فضلها
فلا يدل على أن إجماعهم حجة ثم هذا يسقط بمكة مع كثرة فضائلها وموضع
البيت والمناسك ولأن هذا يوجب أن لا يعتد بكبار الصحابة في
الإجماع وهذا أعظم من القول لأن أكثر الصحابة كانوا في سائر
البلدان كأمير المؤمنين وابن مسعود وأبي موسى وغيرهم كانوا
بالكوفة وأنس بالبصرة وأبي الدرداء بالشام وسلمان بالمدائن وغير
ذلك مما يكثر فأما ترجيح رواياتهم وخبرهم فلا يصح لأن أجلة الصحابة
خرجوا عنها كما بينا فلا يجوز أن يرجح رواياتهم على رواية غيرهم

كما سائر حديث علي أن مستحلف وعمار وسلمان لي لا [illegible] عنهم
عنها وكان فيها مثل ابن عمر ومن المحال أن يقدم رواية ابن عمر على رواية
علي بن أبي طالب على أن الترجيح إنما يعتبر بحال الراوي لا بحال المكان
مسألة إجماع العترة ليس بحجة عندنا وقالت الزيدية
حجة وهم ولد الحسين والحسن وقال أبو رشيد اختلفوا في
العترة فقال بعضهم الأقارب وقال بعضهم الأول من ولد
الحسين والحسن فأما الإمامية فعندهم قول الإمام حجة فقط والعترة
الله محال فما روي عنهم في هذا الباب لا يصح على مذهبهم وذكر
الشريف المرتضى أن إجماع الإمامية حجة وذكر أنهم إذا أجمعوا
على الخطأ ظهر الإمام لا بد   لنا أن النبي صلى الله عليه نفى
الخطأ من كل الأمة بقوله لا تجتمع أمتي على الخطأ وهم ليسوا
جميع الأمة وإنما بعض الأمة كسائر الطوائف ولأنهم بعض الأمة
فلا يكون قولهم حجة   والصحيح من الاحتجاج في هذا أن يقال
إن الإجماع دليل شرعي فلم يثبت بالشرع أنه دليل إلا بحكم
ه ولم يثبت بالشرع أن إجماع ولد الحسن والحسين حجة فلا يحكم به
احتجوا بقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت
والمراد بالرجس الخطأ والمعاصي   والجواب لا يجوز حمله على
ذلك لأنا وجدنا فيهم المعاصي والخطأ وإنما المراد بالآية أنه
يريد أن يذهب المعاصي عنهم بالألطاف وذلك يرجع إلى آحادهم
لا إلى جملتهم   ولأنه لو كان كما قالوا لوجب كون كل واحد
قوله حجة لأنه نفى إذهابه عن كل واحد ولا يصح فيه الشركة
على أن المراد بالآية من هو أجل المراد به النبي ونساؤه
لأن نساء [النبي] في الآية ما قبلها وما بعدها فيهن ولا يتعلق لها بغيرهم
وقيل المراد بها تحريم ما ركبوه عليهم   احتجوا بقوله تعالى
إلا المودة في القربى   والجواب أن القربى قيل هي الطاعات
المقربة إلى الله تعالى وهو من القربة كما أن الزلفى من الزلفة

وقيل ان ازاده قرابة النبي صلى الله عليه وان المودة لعظيمهم
على الجملة لمكانهم من رسول الله صلى الله عليه لا ان اجماعهم حجة وقيل
ان المراد به من كان على الحق منهم وقيل ان المراد به ان تعظموا رسول
الله صلى الله عليه لقرابته منهم احتجوا بقوله صلى الله عليه
اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدي كتاب الله
وعترتي والجواب ان هذا الخبر عن ثابت عندنا وان ثبت
فالمراد بالعترة الامة وروي عن ابي بكر انه قال على المنبر
نحن عترة رسول الله صلى الله عليه ولم ينكر عليه احد وقيل
المراد به اهل البيت الذين خلفهم رسول الله صلى الله عليه
ولذلك قال اني تارك احتجوا بقوله مثل اهل بيتي مثل سفينة
نوح الخبر والجواب ان الخبر من الاحاد ولعله اراد
التمسك بمودتهم دون القول بان اجماعهم حجة ولكل واحد من
الفريقين في هذه المسالة كلام يطول تقصيه والمعتمد في هذه
المسالة اجماع الصحابة على ان اجماعهم ليس بحجة وكذلك اجماع
التابعين لانهم كانوا يعلمون ويستدلون بانواع الحجج ثم لم يذكر
احد اجماع العترة ولا احتج به محتج ولو كان ذلك حجة في
الشرع لما ذهبوا عنه لانه يؤدي الى ان يكون اشياء حجج
في الشرع ذهبوا عنها وجه اخر وهو انهم كانوا
يعملون بقول على واهل بيته بقول ولقول زيد وابن مسعود
وغيرهما بقول لم يستدلون ويفتون فلم يروا على الاحتجاج
عليهم بالعترة ولا احتج احد من العلماء بقول على بكونه من العترة
وكذلك في التابعين من بعدهم فكيف يقولون ان اجماعهم حجة
وعنده السلماني يقول له بحضرة الصحابة قولك في الجماعة

احب الناس من قولك وحدك واذا سمعنا ... من الصحابة
الايات والاخبار على وفقه وهذه كلها محمولة كان نقيب ابو الحسن علي
بن العبد العزيز يقول انا استر هذه المسالة فاما الاية فالظاهر فانما
ان تحمل على ان المراد علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
كما روي في بعض الاخبار او على النبي صلى الله عليه وسلم كما قال
بعضهم وان المودة محمول على ما ذكرنا من تعظيمهم في الجملة
لمكانهم من النبي صلى الله عليه او على من يجوز مودته او على ان المراد
مودة النبي على ما ذكره المفسرون مسالة اذا تواتر خبر
وحصل الاجماع على موجبه حكم بانهم اجمعوا لاجله قطعا وذلك ان
الخبر حجة فالاجماع ينصرف اليه كما لو اجمعوا على حكم اية فانه يحكم
انهم اجمعوا لاجلها وكما صروا فعل الرسول فانه يصيبه انه امتثال
لتلك الاية وهذا لا اشتباه فيه فاذا ظهر الخبر فيما بينهم ثم لم يتواتر
من بعد ولكن روي من طريق الاحاد وحصل الاجماع على موجبه
فعند ابي هاشم ان اجماعهم ينصرف اليه انه يجوز ان يكون لاجل الاجتهاد
او خبر اخر ترك نقله لاجله اجمعوا على ما اجمعوا عليه وهو قول
ابي عبد الله وجه قول ابي هاشم ان عادتهم جرت ان
ما لم يقم به الحجة نقله واحد وبرد اخر كخبر الاشجعية ونحوه وما
تقوم به الحجة نقله كلهم هذه عادة ظاهرة عنهم فاذا اجمعوا على
موجب الخبر وجب الحكم بانهم اجمعوا لاجله وانه قام به الحجة
وجه قول ابي عبد الله انه لو كان الاجماع على موجبه لاجله لصيره
من باب التواتر فلما لم يصيره ولانه لم تقم به الحجة قال ولانهم اجمعوا على
موجب اخبار لم تتواتر كخبر عبد الرحمن في الجزية وخبر حمل بن مالك
في الجنين وان كان الراوي واحدا او اثنين والجواب عن الاول
بيننا انهم لو لم يعلموا صحته لما عملوا بموجبه فلما اتفقوا عليه

والجواب [illegible] الاجماع في الاصل وانما
ذهب عن بعضهم فلما ذكرهم عبد الرحمن تذكروا وهذا كقوله الائمة من
قريش فانه ثبت به الحجة في الاصل ثم ذهبوا عنه فلما ذكرهم ابو بكر تذكروا
مسئلة اذا كان خبر واحد فحصل الاجماع على موجبه وظهر انهم
اجمعوا لاجله حمل عليه فاما اذا عملوا بموجبه عنده ولم ينقل ذلك
الخبر فعند ابي هاشم يحمل على انهم اجمعوا لاجله وقال ابو عبد الله يجوز
ان يكون اجماعهم لاجل اجتهاد او خبر اخر وجه قول ابي
هاشم انه اذا ظهر الخبر وهو حجة في هذا الحكم وظهر الاجماع فلا بد
ان يجتمعوا لاجله اذ ليس هاهنا وجه اخر يستند الاجماع اليه
وجه قول ابي عبد الله انه يجوز ان يكون هناك خبر اخر [illegible]
استغنا بالاجماع اجمعوا لاجله ويجوز انهم اجتمعوا لاجل الاجتهاد
فلا يمكن القطع انهم اجمعوا لاجله ولا يلزم اذا ظهر الخبر وتواتر لان
هناك لا يجوز العدول عنه الى الاجتهاد ولا يخفى عليهم ولا يلزم اذا
نقل انهم عملوا بموجبه لاجله لان نقلهم ذلك يوجب القطع وقد
ذكر بعضهم انه ينظر ان كان هناك وجه اخر سوى الخبر في الاجتهاد
لا يقطع وان لم يكن وجه اخر فحينئذ يقطع وهذا لا يصح لان الخبر يقدم
على الاجتهاد ولا يقال كيف يجتمعون لاجل خبر ولا ينقل قلنا
يجوز ان يجمعوا لاجله ويستغنوا بالاجماع عن نقل الخبر فقد ترك نقل
خبر اتفاقا ولا حاجة الى نقله وقاضي القضاة يميل الى هذا القول
الاخير مسئلة ويجوز ان ينعقد الاجماع من جهة الاجتهاد
عندنا وقال بعض اصحاب الظاهر لا يجوز اصلا وقال بعض الشافعية
يجوز ذلك في القياس الجلي دون الخفي واكثر الفقهاء على القول
الاول واليه ذهب ابو الحسين والدليل عليه ان الاجتهاد
اذا كان احد ادلة الشرع جاز ان يجمعوا على الحكم لاجله كما يجمع

اجماعهم لاجل سائر الادلة ولا يقال ان النبي صلى الله عليه يجوز ان يحكم
بالوحي فلا يجوز ان يحكم بالاجتهاد وان كان احد الادلة كذلك هاهنا
وهذا غير صحيح لانه يجوز ان يحكم بالاجتهاد الا انه قام الدليل ومنع
منه وسنبين ذلك فيما بعد على ان من خالف في ذلك لا يخلو من انه اما
ان يحيل اتفاقهم على القول من جهة الاجتهاد او يقول يجوز وقوعه
ولا يكون حجة ولا رابع لهذا وفي كل هذه الفصول لهم تعلق سنبينه
فاما من ذهب الى القول الاول فاحتج بوجوه احدها ان اختلاف
هممهم وتفرق ارائهم وتشتت اهوائهم واختلاف دواعيهم
يمنع من اتفاق اجتهادهم في الحكم ان يقع على وجه واحد وثانيها
ان الاجتهاد اذا كان طريقه غالب الظن دون القطع فكيف يصح ان يقع
اجماعهم لاجله وثالثها اذا لم يجز اجماعهم على افعال خبز
يعلمونه كذلك في الاجتهاد فهذا كله يقرب بعضه من بعض
والجواب ان الجماعة الكثيرة لا يمتنع ان يتفقوا على شيء اذا كان هناك ما يقتضي
اجماعهم فالذي يدل عليه اجماع النصارى مع كثرتهم على صلب
المسيح لشبهة دخلت عليهم واجماع المخالفين على مذهبهم مع كثرتهم
لشبهة او تقليدا وغيره ويدل عليه ان اجماع الامة حجة ويصدر
عن قول او فعل فيجب اجماعهم ويدل عليه حصول الناس في الجمع
والاعياد مع كثرتهم لما اوجب اجتماعهم فلا يمتنع ان يتفق اجتهادهم
فيجمعوا لاجله والاخبار تخالف المذاهب في هذا فلا يجوز اعتبار
احدهما بالاخر يوضحه ان الاجتماع والافتراق انما يحصل
للدواعي فاذا كان الداعي متفقا لم لا يجوز ان يتفقوا كما اتفقوا على
نصرة المذاهب ولعيد فاذا جاز ان يجتمعوا على مذهب فاسد
لداعي فاسد فهلا جاز ان يجمعوا على قول لداعي صحيح احتج انما بان
اهل الاجماع لا يحصرهم عدد ولم تجر العادة بالمراسلة والملاقاة

فليس نص في الخوارج [illegible] علينا والجواب ان هذا اظهر
الاول فاذا كان القياس احد الادلة فالمانع بالاجماع ولقد
كان العلماء اذا عرفوا الاصول وطرق الاجتهاد فخالفهم وهم سلان يعرفون
بخلافهم وهم مجمعون ولقد قد ثبت ان اجماع الناس في المذاهب
وفي الجمع والاعتقاد على ما ذكرنا على ان هذا يقدح في صحة اجماع الامة
فاما من قال بالقول الثاني فعلق باشيا منها ان الاجتهاد قد اختلفوا في
صحته فبعضهم يصححه وبعضهم يابا فكيف يدعى اتفاقهم لاجله والمعلوم من
حال بعضهم انه لا يقوله ومنها ان ما اجمعوا عليه مقطوع به فكيف يجوز
ان يصدر عن شيء لا يمكن القطع به ومنها انه ثبت ان من خالف الاجماع
يفسق ويضلل ومن خالف الاجتهاد ليس هذا حاله فكيف يصح اجماعهم
على ما ليس اجتهادا ومنها ان من حق الاجتهاد ان لا يجوز ان يجعل اصلا
ويصح خلافه واجماعهم لاجله يوجب كونه اصلا وهذا لا يجوز
الجواب عن الاول من ثلاثة اوجه احدها انه ثبت على اختلاف
اقاويلهم اجماعهم لاجل دليل فيه خلاف وهذا القدر يكفي في الجواب
لان من يقول بانهم مجمعون لخبر الواحد يلزمه هذا ومن لا يقول بذلك
في خبر الواحد يقول بذلك في العموم والاوامر والنواهي وقد ذلك فيه
خلاف ولا فرق بين ان يقع الخلاف في كونه دليلا اصلا وفي كيفية كونه
دليلا وثانيها ان القياس متفق عليه عندنا لانه لا خلاف فيه بين
الصحابة والتابعين ومن خالف فيه ربما يقول بالاجتهاد وان لم يسمه اجتهادا
وثالثها انه مع الخلاف يجوز ان يظهر لبعضهم مذهبه فيقول به اشياء وبعضهم
يقول لانه يعتقده دليلا كما يزعم كثير من نفاة القياس والجواب عن الثاني
ان اصل الاجتهاد وان كان كذلك فقد يقترن به ما يوجب القطع وهو الاجماع
ولسنا نوجب القطع لمكان اجتهادهم بل نوجبه للاجماع والاجماع
كان كالمنفصل من الاجتهاد ويجري مجرى ان يقول النبي صلى الله عليه في مجتهد
مخصوص ان قوله حجة وجوابه يوجب القطع لهذا القول لا لمكان الاجتهاد

كذلك هذا ولقد فانه يجوز ان يكون الذي مقطوع عليه يقع على
بعض الوجوه فيخالف حاله الاول كخبر الواحد اذا اجمعوا عليه وكحكم
الحاكم انه يلزم ولا يسوغ خلافه وان صدر عن اجتهاد وهذا نقض صريح
لقولهم ولقد فان الاجماع اذا حصل على موجب العموم غير حاله
فانه كان يلحقه التخصيص والان لا يلحقه فاذا جاز ذلك في العموم جاز في
القياس ولقد فان المشترك في احد القولين جازم اذا اجمعوا
عليه من بعد لا يجوز تغير حاله والجواب عن الثالث ان من
خالف الاجماع يفسق لما ذكرت وفي الاجتهاد لا يفسق ولكن الاجتهاد
الذي لا يخطئ قائله هو بمنزلة الواحد والاثنين فاذا اتفقت الامة على
ذلك فلا يجوز مخالفته ويصير كالنص فهذا كحكم الحاكم لا يجوز مخالفته
بعد الحكم وان كان يجوز قبل الحكم وللعامي ان يخالف بعض
المفتين وليس له ان يخالف جميعهم ولو فعل فسق على ان اثبت للاجتهاد
حكما اذا انفرد فاذا قارنه الاجماع فالحكم للاجماع دون الاجتهاد
كما لو اجتهد ثم وجد نصا والجواب عن الرابع ان الاجتهاد
انما لا يجوز ان يجعل اصلا اذا لم يقارنه ما يجري مجرى النص والاتفاق
لاجله انزله هذه المنزلة فجاز ان يجعل اصلا على ان بعض الاصليات
الاجتهاديات يجوز ان يجعل اصلا لا يمتنع وجوده ويعلق الحكم به
كالنص فان قيل لو اجمعوا لاجل الاجتهاد لظهر عنهم ذلك قلنا
نقل اجماعهم يغني عن نقل اجتهادهم وما له اجمعوا ثم هذا باطل باخبار
الاحاد يجوز ان يجمعوا لاجلها ولا ينقل فاما من قال بالقول الثالث وهو
انه يجوز وجوده ولكن لا يكون حجة واليه ذهب جماعة وذكره
الحاكم الجليل ابو الفضل صاحب المختصر والذي يدل على فساده
قوله صلى الله عليه لا تجتمع امتي على الضلالة ولانه سبيل المؤمنين
فلا يجوز مخالفته ويكون حجة بحكم الاية وسائر ادلة الاجماع

اعرف

فالاستدلال على هذا [illegible] الاجماع

[illegible] الاجتهاد [illegible] عن اجتهاد [illegible] جامعا القياس كالاجتهاد
الواحد فلما [illegible] يبطل حكم الحاكم باجتهاده وبالقياس اذا خالف النص
وبالاجماع اذا صدر عن خبر واحد والمعنى فيه انه حصل الاجماع هاهنا
ولم يحصل ثم واذا بطلت هذه الوجوه الثلثة ثبت ان الاجماع الصادر
عن الاجتهاد يكون حجة دليل اخر ولان الصحابة اجمعت
على قتال اهل الردة بعد مشاورة واختلاف وكان هذا الاتفاق طريقه
الاجتهاد ولا يعتاد ان قتال اهل الردة صدر عن نص لانه لو كان هناك
نص لما اختلفوا ولكانوا يذكرون ذلك ولكان لا يستدل على طريقة
الاجتهاد في قول ابو بكر لا افرق بين شيئين جمع الله بينهما ويشيرون
عليه بترك الاجتهاد [illegible] دليل اخر ولانه ثبت اتفاقهم على
امامة ابي بكر بعد حصول الخلاف وقد عدم النص على عين الامام فثبت
انهم اتفقوا عليه بالراي والاجتهاد فان قيل وما الاجتهاد
الذي لاجله اجمعوا على امامته قلنا اذا ثبتت المشاورة
والخلاف وثبت الاجماع بعده علمنا انه لاجل الاجتهاد وقع الاجماع
وان لم ينقل ذلك ولعله قد اختلفوا في ذلك فقال بعضهم استدلوا
بتقديم النبي صلى الله عليه اياه في الصلوة في مرضه وقال بعضهم
بل استدلوا بقوله صلى الله عليه ان وليتم ابا بكر وجدتموه قويا
في دينه ضعيفا في بدنه وان وليتم عمر [illegible] الخبر بطوله
وقيل غير ذلك ووجوه الاجتهاد كثيرة فيحتمل ان يكون [illegible]
لا وجه من الاجتهاد مسئلة القول اذا ظهر وانتشر في
الصحابة هل يكون حجة واجماعا الكلام هاهنا في فصول ثلثة
اولها اذا ظهر وانتشر في الصحابة كانوا بين قائل وعامل به
وبين راضي بكون القول قولا له حتى لو استفتي لافتى به او حكم لما
حكم الاية فهذا اجماع لا شبهة فيه لانه لا فرق بين ان يظهر

القول والعمل من جميعهم وبين ان يظهر من بعضهم القول ومن
بعضهم الرضى حتى لو سئل لافتى به وان ذلك قول جميعهم وفي
هذا لا اختلاف بين ان يكون الحكم مما الحق فيه واحد او من باب الاجتهاديات
وثانيها ان يظهر القول فيهم وينتشر حتى يعلمه كلهم ولم يكن
فيهم الا قائل او ساكت من غير ان يعلم انه راضي بكون ذلك القول
قولا له وذلك الحكم مما الحق فيه واحد فهذا اجماع ايضا
لانا لو لم نقل انه اجماع لادى الى اتفاقهم على الخطا فلا بد من كونه
صوابا وكونه صوابا يوجب فيما خالفه ان يكون خطا فلو لم
نقل انه اجماع لكانوا اتفقوا على الخطا [illegible] يلحق
بالاول ولا فرق بين ان يسكت الباقون او يظهر عنهم الرضا
لان في الحالين لا بد من كون القول صوابا وثالثها اذا كان
طريقه الاجتهاد ويجوز كونه صوابا وما خالفه ايضا صوابا
ثم ينتشر القول فيهم حتى عرفوه وهم بين قائل وساكت لم
يعلم هل رضي بذلك ام لا اختلفوا فيه فاكثر الفقهاء على انه
اجماع وهو قول شيخنا ابي علي ومن الفقهاء من يقول هو حجة وليس
باجماع واليه ذهب شيخنا ابو هاشم ومن الفقهاء من قال ليس
باجماع ولا حجة وهو مذهب شيخنا ابي عبد الله واليه ذهب اهل
الظاهر واختلف قول قاضي القضاة رحمه الله فنصر في العمد
قول ابي عبد الله وفي الشرح قول ابي هاشم وهو المحكي عن
ابي الحسن وقال ابو هاشم فقهاء التابعين كانوا يحتجون بمثل هذا
وقال ابو عبد الله ان صح ما قاله فهو حجة وحجة قول ابي
على انه لو كان فيه خلاف لظهر مع بلوغه في الانتشار هذا المبلغ

فلما لم يظهر خلاف [illegible] ولانه لو كان خلاف لما جاز ان
ينقرض العصر ولا يظهر ذلك فلما انقرض ولم يظهر علم ان جميعهم
قد اتفقوا على قوله ولانه اذا وقعت الحادثة وظهر وانتشر
فلا بد ان تدعو الدواعي الى اظهار خلاف من يعتقد خلافه فلما لم يظهر علم انه لا
خلاف فيه وابو علي يشترط في كونه اجماعا انقراض العصر ووجه
قول ابي هاشم انه ليس باجماع لان مسائل الاجتهاد لا يجب على
المخالف اظهار الخلاف كما لا يلزمهم النكير ولا يلزمهم النظر انما يلزم
اهل الاعراض فسكوتهم لا يدل على الرضى وان ابهم عن مخالفين
لو دعوا الى النظر والفتوى فوجب ان لا يعد سكوتهم اجماعا
ولا خلافا ولان الصحابة فيما اختلفوا فيه صوب بعضهم بعضا ولو
خالفه بعضهم يمتنع ان يكون ممن لو استفتي لافتى بخلافه ومع ذلك
سكت ولا يظهر الخلاف لانه لا داعي اليه وحجته في كونه
حجة ان العلماء يقولون في الاحتجاج على ما هذا حاله في السمعيات
كما يقولون على اختلافهم على قولين في حكم القول الثالث
ووجه ان استدلال التابعين ومن بعدهم قد كثر بهذا النوع
بل ذلك من اقوى ما يعولون عليه في نصرة المسائل واذا احتج
احد اولهم ومذاهبهم فوجب ما كان كذلك فدل استدلالهم بذلك انه
حجة اذ لم ينكر احد منهم الاحتجاج ووجه قول ابي عبد الله
ان سكوتهم عن النكير لا يدل على الرضى بكون القول قولا له وان
دل على الرضى بالقول يجوز ان يكون لو استفتي لافتى بخلافه ولكن
سكوته لانه لا داعي له على ما ذكرنا فصح انه ليس باجماع وليس
خلافا والخلاف لا يكون حجة والاجماع حجة وليس ها هنا
امارة على احدهما فوجب ان لا يجعل حجة ويتوقف فيه فان قيل
اذا دل على الرضى بذلك القول وجب ان يكون اجماعا والا فلا

الفرق بين الرضى بكون القول حقا وبين [illegible] القول [illegible]
الساكت اذا رضي بكون القول قولا له فهو بمنزلة القائل به ومن
رضي بالقول ولم يرض بكونه قولا له فهو مصوب للقائل ويجوز مع
ذلك ان يكون مخالفا له فيجوز غيره فلا يجوز ان يكون اجماعا
سكوتهم يدل على انه صواب اذ لو كان خطا لانكروا اما ان هو
رضي بكون القول قولا له ام لا فيه نظر ولا يقال اذا كان صوابا
وجب ان يكون حجة لان في مسائل الاجتهاد لا يمتنع ان يكون
القول صوابا ويكون خلافه ايضا صوابا وانما يلزم هذا على قول
من جعل الحق في واحد فان قيل باي شي يعلم الرضى بالقول والرضى
بالقول قولا له فقد جعلتم العمدة في هذه المسائل هذا الحرف
قلنا السكوت يدل على الرضى بالقول وعلى انه صواب ثم الرضى
بكون القول قولا له قد يعلم ضرورة عند مشاهدة الحال كما يعلم
من اصحاب ابي حنيفة الرضى بكون قوله قولا لهم وكما يعلم من رضي
العوام بكون قول العلماء قولا لهم الى غير ذلك وقد يعلم ذلك
بالاستدلال من حالهم قال ابو عبد الله ان صح ما قاله ابو هاشم
من استدلال التابعين وغيرهم به فمذهبه الاصح قال القاضي
لا شبهة في ذلك لمن تصفح عن كتبهم ونظر في مسائلهم ومناظراتهم
واكثر الفقهاء على انه اجماع مثل قول ابي علي قال الشيخ ابو عبد الله
ويلزم ابا هاشم ان يكون قول الصحابي اذا لم ينكر له مخالف حجة
لان الفقهاء استدلوا بذلك مسئلة قول الصحابي اذا ظهر
ولم يعرف له مخالف فمنهم من يقول انه بمنزلة الاجماع ومنهم
من يقول انه ليس بحجة ولا اجماع والكلام يقع في
ثلثة مواضع احدها ان هذا القول هل يقطع على انه صواب

ام لا [illegible] اجماعا ام لا والثالث هل يكون حجة
ام لا اما كونه صوابا فهو على وجهين ان ظهر قوله في تلك الحادثة
ولم ينقل خلافه احتمل ولا يبعد ان يقال انه يدل على انه صواب فاما ان لم
يكن ظاهرا فروي عن الصحابة قولا فلا نقطع على انه صواب لان من لم
يسمع ذلك يحتمل انه لو سمع لانكره وخالفه وانما لم ينكروه
لانه لم يبلغهم واذا جاز هذا لم نعلم انه صواب فان قيل كيف يجوز
ان ينقل الخطا ويترك نقل الصواب قلنا لا يمتنع ان يكون خطا ولم
يدفع الباقون الى الكلام فيه للاستغنا عنه فلذلك لم ينقل الصواب
فاما الثاني كونه اجماعا فيبعد لجواز ان اكثر علما ذلك
الوقت لم يسمعه ولم يبلغه فضلا عن ان يوافقه او يخالفه فالتشبيه
في ذلك ضعيف فاما كونه حجة فالدليل على انه ليس بحجة
انه اذا لم يظهر لم يمتنع ان يكون الباقون يعتقدون خلافه ولو
سئلوا لافتوا بخلافه فمن هذا الوجه يكون بمنزلة الاختلاف
بل هو دونه لان الاختلاف اذا ظهر لم يخرقه الزيادة وهذا ما
يجوز فيه الزيادة احتج بان الفقها عولوا على ذلك في الاستدلال
قلنا يحتمل ان من احتج به يرى قول بعض الصحابة حجة او يسع وان
كان فيه خلاف ولعبد فانه لا يمكن ان ينقل عن احد ان مثل
ذلك حجة ولو حكي عن بعضهم لم يكن قوله احتج بانه يودي
الى ان يظهر الخطا وينقل ولا ينقل الصواب والجواب ما بينا انه
لم ينقل لانهم بادروا الى الكلام فيه فلم ينقل للاستغنا على ما قدمنا
مسئله اذا اختلف الصحابة الى اقوال فذهب ابو علي وابو عبد الله
انه ان يحصل فيه ترجيح اخذ به والا فهو مخير باي الاقوال اخذ
وان خولف فيه ويحكي ذلك عن محمد بن الحسن رحمه الله ويحكى
ايضا عن بعض اصحاب الحديث ونص عليه الشافعي في رسالته

القديم وروي عنه انه تقدم قول الاية [illegible] والذي عليه الاكثر
ان اقوالهم صواب منهم ولا يجوز ان يتبعهم بل يجب اتباع الادلة لان
قولهم مع الخلاف ليس بحجة اصلا واليه ذهب قاضي القضاة لنا
في ذلك وجوه منها ان اختلاف غير الصحابة لا يكون حجة كذلك
اختلافهم الا ترى ان اجماعهم لما كان حجة كان اجماع غيرهم حجة
ومنها انهم كانوا يختلفون ويتنازعون ويحتج بعضهم على بعض ولم
يحتج احد منهم بالخلاف ولذلك كانوا يعدلون الى الخبر والى الاجتهاد
ومنها انهم كانوا عند اختلافهم يتناظرون ويقيمون قولا على قول
ويرجعون من راي الى راي فلا يجوز اتباعهم كالعلماء في كل عصر ومنها
ان مع ظهور وجه الاجتهاد لا يجوز له ان يتبع غيره ولو كان قوله حجة
لكان اقوى من اجتهاده وكان لا يمنع من اتباعه ومنها ان المجتهد
له طريق يوصله الى ما كلف فلا يجوز ان يقلد غيره كما لو وجد نصا وكعلما
التابعين ومن كان منهم مجتهدا احتج بانه ثبت رجوع بعض الصحابة
الى قول بعض من غير حجة قلنا الرجوع مسلم فاما قوله بغير دليل
وحجة فسار وجه الاجتهاد فلا وكان يظهر لهم الترجيح فيقبل القول
واحتج بما ورد في الكتاب من مدحهم كقوله لقد رضي الله ونحوه
وما ورد في الاخبار خير القرون قرني لان ذلك يدل على فضلهم
ولا يدل على ان اختلافهم حجة ومن قوي ما تعلقوا به ابو علي
قول النبي صلى الله عليه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
قوله صلى الله عليه عليكم بسنتي وسنة الخلفا من بعدي وقوله تعالى
واولي الامر منكم والجواب عن الاول انه يوجب
الاقتدا بهم وذلك انما يجب بالعلما المجتهدين وقوله عليكم بسنتي وسنة

[illegible] ... عنهم ... لا الامر
الوجه الابانه لهم مسئله [illegible] العالم ان يقلد من هو اعلم
منه ومن هو مثله في العلم عند ابي علي وحكي ذلك عن محمد بن الحسن
وجماعه من الحنفيه وابي العباس بن سريج وجماعه من الشافعيه
وعند الاكثر لا يجوز واليه ذهب قاضي القضاه لنا
ان له طريقا يعلم به ما الزمه من الحكم وهو الاجتهاد فلا يجوز
ان يقلد من هو في مثل حاله كما لو وجد نصا ولانه لو اجتهد واداه
اجتهاده الي خلاف شي لم يجز له ترك ذلك وتقليد من يري خلافه
ممن هو مثله في العلم او من هو اعلم منه كذلك اذا امكن من ذلك
يوضحه ان المتمكن من العلم بالشي كالعالم كذلك اذا امكن من
الاجتهاد صار كالمجتهد ولا يجوز قياسه علي العامي لانه لا يمكنه
الوصول الا بالتقليد بخلاف العالم مسئله الاجماع يثبت بخبر
الواحد عند القاضي وقال ابو رشيد لا يثبت والاصل في ذلك
ان الطريق الي معرفه الاحكام شيان احدهما المشاهده والثاني
النقل ولا مجال للعقل فيه وكذلك لا نعلم بالعقل لان ذلك مفقود
فلم يبق الا المشاهده والنقل والمشاهده ينقسم الي قسمين
اما ان يشاهد الجميع او يشاهد البعض فيخبروا عن الباقين وكذلك
النقل علي وجهين نقل عن الكل او البعض ونقل عن الاخرين وكل
ذلك صحيح ثم النقل ينقسم الي متواتر يوجب العلم كالمشاهد وهذا
الذي يريد بالنقل فاما خبر الواحد فوجه قول قاضي القضاه
رحمه الله اذا جاز اثبات قول الرسول به جاز اثبات قول الامه
به وجه قول ابي رشيد ان الاجماع يوجب العلم فلا يقبل
فيه خبر الواحد مسئله اجماع الاكثر ليس بحجه وقال

ابو الحسين الخياط [illegible] ... ان الامه قد
يكون قولهم حجه يوضحه انه لو جاز ان يكون [illegible]
الحق دون الاكثر والاكثر لا يدل علي كونه علي الحق ولان ذلك
الاجماع يوجب اجماع الكل ولان الصحابه كانت تعتد بخلاف
الواحد والاثنين خلافا وقد يشذ الفرد وربما يكون من فرض العامه
وربما يكون من فرض الخاصه احتجوا بقوله عليه السلام
عليكم بالجماعه قلنا المراد به الاجماع مسئله لا يعتبر
في الاجماع بالخوارج والرافضه عند جعفر بن مبشر قال لانه لا سلف
لهم وقال بعضهم يعتبرون فيما يحكون عنه ولا يعتبرون في النقل فاما
الرافضه فلا يعتبر بهم في القران لانهم استندوا علي ائمتهم وقال
ابو علي لا يعتبر بالفساق وقال ابو هاشم يعتبر بالمصدقين وهذا بنا
علي دليل الاجماع فابو علي يستدل بالايه فيعتبر المومنين فلا يدخل
فيه الفساق وابو هاشم بالخبر فيدخل فيه الجميع وما قال مشتر
فاسد لان النبي صلي الله عليه حكم بان ما اجمعت الامه عليه حق
ولم يعتبر السلف فاما قاضي القضاه فيميل الي قول ابي علي لان اتباع
سبيل المومنين واجب ومن فروع هذه المسئله
اذا افترقت الامه علي قولين وفسقت احدي الطائفتين فان
القول الثاني يصير اجماعا عند ابي علي والقاضي لانه لا يعتبر عنده
بالفساق وعند ابي هاشم يعتبر قولهم لانهم مصدقون بالرسول
مع فسقهم فيعتبرون في الاجماع بخلاف ما لو كفرت طايفه

... التمييز ... من قولهم في الاول لانا اذا كان الحق في واحد
فاما في الاخر ... اذا افترقا على قولين فيفسق طائفة لان
نصر القول الثاني اجماعا على الاتفاق لوجهين احدهما انهم مع فسقهم
لا يحل لهم ان يفارقوا اجتهادهم والثاني ان الفرقة العادلة
يجوز لهم المشتبه كما يؤدي اليه اجتهادهم مثال الاول اذا بايع
فرقة من الامة اماما وبايع فرقة اخرى اماما اخر ثم فسقت احدى
الطائفتين والامام هو الاخر ومثال الثاني مسائل الاجتهاد
فان قيل لو تابت الفرقة الفاسقة العبرة قولهم قلنا
لا بل يلزم الرجوع الى قول الاخرين الذين صار قولهم اجماعا
مسئلة ولا يجوز ان ينعقد اجماع بعد اجماع على خلافه عند
القاضي وقال شيخنا ابو عبد الله يجوز ووجه قول
القاضي لان احد الاجماعين اجماع على الخطا ووجه قول
ابي عبد الله انه يجوز ان ينعقد الاجماع على قولين فينعقد ذلك بشرط
صحة الاجتهاد فيه كذلك هذا الاجماع يجوز ان ينعقد بشرط
ان لا يطرأ اجماع اخر والجواب ان هذا يوجب ان
كل اجماع يكون مشروطا فلا يستقر اجماع وقد بينا الفرق
بينهما في مسئلة احداث القول الثالث ه ه ه ه ه ه

مسائل القياس والاجتهاد

مسئلة حد القياس هو حمل الشيء على الشيء في بعض
احكامه لوجه من الشبه هكذا ذكره قاضي القضاة وغيره

من شبه ... وذكر ابو ... انه حمل الشيء على الشيء ...
حكمه عليه قال ولهذا يسمى ... مناسبة لانه يحمل عليه ما ثبت
كله وذكر الشيخ ابو عبد الله انه حمل الشيء على الشيء
واجراء حكمه عليه اذا كان مشبها عند الحامل فما لاجله حكم في الاصل
المحمول عليه وكل ذلك متقارب ولا بد من هذه الاوصاف لان
الشيء قد يحكم له بحكم غيره لمعنى الفقاهة ولا يسمى قياسا كما قلنا
ان الان معنى عن ضرب الاب لقوله ولا تقل لهما اف لانه مفهوم الكلام
وليس يحمل احدهما على الاخر فلا بد من قولنا حمل الشيء على الشيء ولا بد من
شبه لان الفروع قد يحكم لها بحكم الاصل ولا يسمى قياسا اذا لم
يكن ثم شبه كما قلنا الركبة عورة لان الفخذ عورة ولا يتم سترها
الا بستر الركبة فاستويا في وجوب الستر فاما من حد القياس
بانه تشبيه بين الشيئين فهذا الحد لا يجب ان يسمى كل من شبه شيئا
بشيء انه قايس وما فعل قياسا والله تعالى شبه بين الاشياء
وليس بقايس ومن حد القياس بانه استخراج الحق من الباطل هو
العقد لان النصوص يستخرج منه الحق ولا يسمى قياسا فاما الاجتهاد
في عرف الفقهاء فهو بذل المجهود في معرفة الاحكام من جهة الاستدلال
بالنصوص لا بظاهرها وقيل القياس ماله اصل والاجتهاد
ما لا اصل له هكذا ذكر الشيخ ابو الحسين الكرخي رحمه الله
وذكر مشايخنا المتكلمون ان الاجتهاد ما اقتضى غالب الظن
في الاحكام التي كل مجتهد فيها مصيب والرأي اسم لما يتوصل
الى الحكم الشرعي من استدلال وقياس ولذلك قال معاذ اجتهد
رأيي وكتب عمر هذا ما رأى عمر والاصل فيه ان الاجتهاد في
اصل اللغة موضوع لبذل المجهود ولا يستعمل الا في الفعل ولا يحتج
الا فيما يلحقه مشقة ولذلك لا يستعمل في اوصافه تعالى

[illegible] لانه [illegible]
[illegible] في عرف الفقهاء [illegible] على ما ذكرنا وان كان يستعمل في
اللغة فاما الراي فهو ما ذكرناه وقد كثرت الرواية عن الصحابة
فقال ابن مسعود اقول فيها برايي في مسالة المفوضة وقال ابو بكر
اقول فيها برايي وقال عمر هذا ما راى عمر وقال علي اجتمع رايي وراي
عمر فلا معنى لطعن من طعن فيمن يقول بالراي اذا كانت الصحابة مجمعة
عليه فاما معناه في اللغة فقد يقال راى بمعنى ادرك المرئي وراى
بمعنى علم كقوله الم تر كيف فعل ربك بعاد وراى بمعنى ظن كقوله تعالى
انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا يعني يظنونه ونعلمه قريبا وتستعمل
بمعنى المذهب يقال هذا رايي اي مذهبي وفلان يرى راي الخوارج وما
استعملته الصحابة يخالف جميع ذلك لانهم استعملوه فيما يتوصل
به الى القول بالاحكام التي لم ينص عليها **مسالة** القياس في
العقليات يصح والدليل عليه انه لولا صحته لما صح القول
بالتوحيد والعدل في النبوات والشرائع لان طريق معرفة المحدث
هو ان يعلم في الشاهد محدثا وان افعاله تحتاج اليه لحدوثها وانها
حوادث لا تصح من العباد فلا بد من محدث مخالف ونعلم ان في
الشاهد لا يحصل الفعل الا من فاعل لنقيس الغائب عليه ونعلم ان
من صح منه الفعل في الشاهد يختص بصفة وهو كونه قادرا فنقيس
الغائب عليه وكذلك كونه عالما حيا سميعا بصيرا على ما قدمنا
القول فيه من قبل ونعلم ان في الشاهد من كان حكيما لا يفعل الا
لداعي فان دواعي القبيح اما الحاجة او الجهل ونعلم انه تعالى لما
كان عالما بقبح القبيح عالما باستغنائه عنه لا يفعل القبيح بعد ذلك
نعلم بالمعجزة صحة النبوات والشرائع فمن افسد هذا الطريق [على]
نفسه لا يمكنه معرفة شيء من ذلك ولا يقال ان ذلك يعلم ضرورة

او الهاما [illegible]
فيه ولا يقال انه يحصل بتقليد لان التقليد ليس بطريق للعلم اذ ليس [تقليد]
واحد اولى من تقليد اخر ولان التقليد لا يؤدي الى العلم ولانه
التزام على ما لا يامن كونه قبيحا على ما قدمنا فلهذا قال اصحابنا
ما لم يصح القياس في العقليات لا يصح في الشرعيات لوجوه
احدها انه لولا صحة النظر واثبات التوحيد والنبوات لما
صح الشرع ومنها ان ما لم يثبت القياس العقلي لا يصح
الشرعي لانه لا بد من اصل وفرع وحكم وشبه حتى يصح القياس
كذلك في الشرعي وغير ذلك من الطرق فعلم انها فرع على
العقليات فلذلك قلنا يجب ان تكون العناية بالعقليات اهم
ولم نقل ان الطريق الى اثبات القياس الشرعي العقل لكن قلنا هو
فرع عليه فاما الطريق الى معرفة الاحكام الشرعية هو السمع
فان قيل ولم قلتم ذلك قلنا لان الافعال الشرعية
صفة تتميز بها من غيرها وهي كونها الطافا ومصالح في العقليات
ولم يمكن معرفة تلك الوجوه الا بالسمع وانما قلنا لها صفة
لانه لولا ذلك لم يكن بان يجب هو اولى من غيرها ولم يكن بان
يكون ندبا اولى من ان يكون واجبا وانما قلنا ان الصفة
كونها الطافا لانه لا وجه يفعل لاجله وجب الا كونه لطفا
فلذلك حكمنا به وانما قلنا ان ذلك يعرف بالسمع لان العقل
لا يدل ان فعلا من افعال المكلف لو فعله كان اقرب الى الطاعة
وابعد من معاصيه وانما نعلم ذلك بالسمع فثبت بهذه الجملة
ان الاقيسة الشرعية فرع على الاقيسة العقلية ولا تثبت
الا بثبوتها وان الحكم الشرعي لا طريق اليه الا السمع وانه
يعرف بالسمع ولهذه الجملة تفصيل يطول نقصها قد مضى بعضه

منها [illegible] العلل العقلية والشرعية
من وجوه منها ان [illegible] العقلية موجبة لمعلولاتها والعلل الشرعية
غير موجبة مثال الاول الحركة علة في كونه متحركا وذلك لانها انما
توجب ذلك لمعنى يرجع الى ذاتها فلو لم توجب ذلك لادى الى قلب
ذاتها ومثال الشرعيات تحريم الخمر لكونه مسكرا وتحريم
الربا في الحنطة لكونه مكيل جنس وذلك لان الشرعيات مصالح
تعلقها الاختيار فمن غيره لا يصح ان يدخلها في حد الايجاب فاذا علم
تعالى ان مصلحة المكلفين في تحريم المسكر حرم وبين العلة فكونه علة
ليس لمعنى يرجع الى جنسه يوضحه ان السكر كان موجودا
قبل التحريم ولم يكن محرما ومنها انها تستغني في الايجاب عن
غيرها اذ لو احتاجت الى غيرها لخرجت من ان تكون مؤثرة لنفسها
وتكون فيه قلب ذاتها بخلاف الشرعيات لانها موقوفة على اختيار
مختار وعلى هذا قلنا لا يقف ايجاب المعلول على امر منفصل او شرط
او تكون ذات شروط بخلاف الشرعيات والمنع من المعلول يكون
مبطلا للعلة ومنها ان طريق معرفة العلة العقلية
العقل وطريق معرفة العلة الشرعية الشرع
ومنها انها لا توجب الحكم الا في واحد لان خلاف ذلك
ينقض حكمها قال القاضي وجميع ذلك يرجع الى معنى واحد وهو
ان من حقها اذا وجدت ان يوجد المعلول لا محالة بخلاف العلل
الشرعية ومنها ان العلل الشرعية يجوز ان تتعدى
الى فرع نحو تعليلنا كونه قادرا لذاته وهل يجوز مثل ذلك في
الشرعيات فاصحاب ابي حنيفة لا يجوزون واصحاب الشافعي
يجوزون وهو الذي يختاره القاضي واعتل بانها تفيد نفي

الحكم على الاصل [illegible]
ومنها ان العلل العقلية تعرف بالحكم ولا يتوصل بها الى اثبات
العلة كما نعلم كونه متحركا ثم نتوصل الى اثبات الحركة والشرعيات
قد تكون كذلك وقد تكون بخلافه الى غير ذلك من الوجوه وفيما ذكرناه
كفاية

فصل

العلة في اصل اللغة تفيد ما يتغير الحكم
بحصوله ولذلك سمي المرض علة لما تغيرت الحال عليه بحصوله وفائدتها
في عرف المتكلمين وان استعملوها تشبيها باللغة هي ما اوجب لغيره
حالا او صفة فكل امر يصح ان يؤثر في غيره فيوجب له حالا او صفة فكل
امر يصح ان يؤثر في غيره فيوجب فهو علة توجب كالعلم كونه عالما
وفائدتها في عرف الفقهاء هي الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها اذ لا
بد ان يكون الشرع علق الحكم بتلك الصفة فكل صفة اتبع الشرع
كونها مؤثرة في اثبات حكم شرعي واسقاطه فهي علة ولما [illegible]
من التأثير سموها علة تشبيها باللغة واما المعلل فهو الحكم الذي
في الاصل خاصة لانه يعرف اولا ثم يعلل ليحمل عليه الفرع والمعلول
فهو الذي من حقه ان يوجد بوجود العلة ويعدم بعدمها ويزول بزوالها والقياس
لا بد له من اصل وفرع وعلة وحكم فالاصل في عرف الفقهاء يستعمل
في وجوه احدها ما يقال هو اصل لغيره اذا دل عليه وعرف به كالكتاب
اصل للسنة وثانيها اصله اي يقاس عليه الفرع كما يقال الحنطة
اصل الارز وثالثها ان لا يصح العلم بالفرع الا بعد العلم بالاصل
كالعلم بالجسم لا يصح الا بعد العلم بالبنية ورابعها يقال انه
اصل بنفسه لكونه مقطوعا عن غيره كما نقول في الاستصحاب ودخول
الحمام لغير اجرة والفرع هو الذي يطلب حكمه بحمله على غيره
والنسبة في عرف المتكلمين بين الشيئين ان يستند احدهما الى
الاخر فيما يرجع الى ذاته وفي استعمال الفقهاء يتداولونه اسماء

[illegible] الاشتباه بحصول المشاركة في الحكم
[illegible] بالقياس [illegible] قالوا الارز يشبه الحنطة لما اشتركا
في العلة التي لاشتراكهما فيها ثبت الربا فيهما ولا يشبه البر الثياب
وان كان له شبه من وجوه لما لم يحصل ذلك الاشتباه المشاركة
في الحكم واختلف مثبتوا القياس في حمل الفرع على الاصل فمنهم
من يعتبر العلة ومنهم من يراعي الشبه فقط ومنهم
من يعول على تغلب الشبه الذي يقع به الظن ومنهم يعتبر
الدليل على ذلك قال القاضي والصحيح عندنا انه يعتبر الشبه
الذي قد علم بضرب من الامارات ان الحكم يتبعه ويسمى علة ايضا
اذا علم بالدليل ذلك من حاله ولا يسمى قبل ذلك علة وان سمي قبلها
شبها لان وصفنا له بانه علة يفيد تعلق الحكم به فما لم يعلم ذلك من
حاله لا يوصف بها ووصفنا له بانه شبه لا يفيد ذلك ولذلك يقول
كون البر مكيلا ليس بعلة لتحريمه قبل الشرع وان كان ذلك شبها
وقد يسمى العلة دليلا اذا علم ان من حق الحكم ان يتبعها كما يسمى
العموم بذلك اذا علم انه يقتضي الحكم في جميع ما يشمله فاما الحكم
اذا اطلق تناول احكام الافعال من وجوب وندب واباحة وحظر
ويدخل فيه العمليات والشرعيات فاذا قيد فقيل هذا حكم شرعي
فالمراد ان طريق العلم به السمع ويتبعه وانه لا يصح ان يعلم بالعقل كما يقال
وجوب الصلاة شرعي ومتى قيل حكم عقلي فالمراد انه يصح ان يعرف
بالعقل ولا يفتقر في معرفته الى السمع والاحكام المطلوبة بالقياس
الاحكام الشرعية التي لا نص فيها ولا ما يقوم مقامه مسئلة
اختلف الناس في جواز ورود التعبد بالقياس فمنهم من جوزه
وهو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين ومنهم من منع منه ثم اختلفوا
فمنهم من قال لا يجوز لان القايس لا يمكن ان يتوصل الى معرفة

الاحكام فليس [illegible] ومنهم [illegible] لا [illegible]
لان التعبد بالشرعيات وقع على وجه [illegible] معها القياس ولو
وقع على خلافه لصح ومنهم من قال لا يجوز ذلك لان [illegible] الحكم
لا يقتصر بالمختلف على ادون البيانين مع قدرته على اعلاهما ومنهم
من قال لا يجوز لانه يؤدي الى التضاد والتناقض في الاحكام ومنهم
من قال يجوز ان يرد التعبد به ولكن لم يرد والكلام على
الفرقة الاولى ان نبين جواز وروده وعلى الفرقة الاخرة ان نبين
وروده والدليل على جواز ورود التعبد به وجوه
احدها ان التعبد من الله تعالى للمكلف بالفعل لا يحسن الا بان
يكون له طريق الى معرفة الفعل على الوجه الذي تعبد به
او معرفة سببه اذا تعذر معرفته قبل فعله ليتمكن من ادائه وانما
يمكنه ان يعلم ذلك بان ينصب الادلة ثم طرق العلم تختلف وجميعها
يتساوى في انه طريق يمكنه من معرفة ما تعبد به فاذا كان القياس طريقا
لذلك كان نصبها وطريقة اخرى تقرب من هذه وهو
انه اذا تعبد بالفعل فالذي يقتضيه التكليف ان يزاح علة المكلف في
معرفة ما كلف اما بان يضطره اليه او ينصب له دليلا فيستدل به عليه
والادلة وان اختلفت فجميعها سواء في ان نصبها للمكلف يصح ازاحة
علته فان كان في بعضها زيادة مصلحة كان نصبها اولى وان تساوى
الجميع فالحكم بالخيار ينصب ايهما شاء فاذا صح ذلك وعلمنا ان
القياس دليل يمكن الوصول به الى معرفة الاحكام صح ان يتعبد الله
تعالى بالقياس فان قيل ولم قلتم انه لا بد من طريق الى معرفة
ما تعبد به قلنا لوجوه منها ان الاقدام على ما لا يعلم حسنه
يقبح لانه لا يامن كونه قبيحا فالذي يؤمن المكلف من ذلك ان
يعلمه على الوجه الذي كلف وبانتها ان يجري مجرى تكليف ما لا
يطاق ومن خالف في جواز تكليف ما لا يطاق لا يخالف في

[illegible] فيبطل ان نفاة القياس
لا يقولون [illegible] للمكلف الى معرفة
ما تعبد به [illegible] فلا يجوز ان يكون القياس طريقا للمعرفة
فان قيل [illegible] في اول كلامكم ان من شرط حسن التكليف
ان يكون له طريق الى العلم بما كلف وعندكم القياس يوجب
الظن وهذا يناقض قلنا القياس وان اوجب عليه الظن فوجوب
العمل به معلوم قطعا لانا نعلم وجوب الحكم عند الامارة الموجبة
للظن كما نعلم وجوبه عند دلالة تقتضي العلم هذا كما نقول انا نعلم
قبح سلوك طريق فيه سبع كما نعلم لو علمنا ذلك وهذا المعنى وهو
ان الحكم معلوم وهو قبح السلوك والظن متعلق بغير الحكم
وهو ان فيه سبعا وكما نقول وجوب التوجه عند الاشتباه
والاجتهاد نحو الكعبة ام لا وعلى هذا القدر تقويم المتلفات
وارش الجنايات وجزاء الصيد وتقدير المتعة والنفقات
والحكومات فما لا ادري فيه والمحققون من نفاة القياس
لا يخالفون في ذلك فان قيل الجيد في هذا ان تقولون
القياس طريق لمعرفة الاحكام ويجري في ذلك مجرى العقل فيجب ان
تدلوا عليه قلنا الدليل عليه انه لا فصل بين ان ينص الله على
تحريم النبيذ في معرفته وبين ان يقول حرمت الخمر وعلة تحريمه
انه مسكر كثيره فقيسوا عليه ما شاركه في علته في انا نعلم بذلك
تحريم النبيذ فاذا قال ذلك وعلمنا ان النبيذ مسكر كثيره علمناه
حراما ولا فصل بين ذلك وبين ان يدلنا بضرب من الدليل على
تحريم الخمر وان ما له حرم كونه مسكرا او يوجب علينا القياس
في انا نعرف تحريم النبيذ ولا فصل ايضا بين ذلك وبين ان يقول
اذا غلب على ظنك ان تحريم الخمر لوجه من الوجوه فاحملوا

ما تشاركه فيه [illegible]
كونه مسكرا وما اقول به [illegible] بعد [illegible] الطريق لا
فيجب ان يصح ان يكون طريقا الى معرفة الاحكام وان يخرج [illegible] ذلك
ما تعبدنا به من التوجه الى الكعبة عند الغيبة عند غلبة الظن
والمعنى في الكل واحد وهو ان العقل يتبع العلم والحكم معلوم
والظن حصل في موضع اخر غير العلم على ما قررنا ولا يلزم الحكم
في الشي بحسنه لان ذلك لا طريق له يعرف به حسنه دليل اخر
ولان الاحكام العقلية قد تتبع العلم والظن وقد تجب عند الشك
كانت من مصالح الدين او الدنيا يدل عليه ان عند ظن الخسران
يقبح التجارة وعند ظن السبع في الطريق يقبح سلوكه وكذلك
عند الظن بعدم الماء والزاد وخوف الغرق يقبح السلوك كما
يقبح ذلك عند العلم وكذلك نعلم وجوب رد الوديعة عند
مطالبة صاحبها اذا علمنا مطالبته ونعلم وجوبه عند بعثه رسوله
وان كان ذلك يقتضي الظن غالبا لمطالبته فاذا صح ذلك لم يمتنع
ان يجري الله تعالى ما تعبدنا به من الشرعيات على هذين الوجهين
بان يمكننا من العلم بالطريق الى بعضها ويجعل التعبد في بعضها
بما يقع للظن الواقع عند امارات نصبها فاذا صح ذلك لم يكن للمنع
من ورود التعبد بالقياس معنى وهذه الدلالة تصح سواء ابيح
فيه الظن وما لا ابيح وان تعمل بعضه من بعض فمدار الاجتهاد عليه
وجملة ذلك ان يعتبر العقل الذي تعبدنا به لا بد ان يكون معلوما او يمكن
من معرفته ولا بد ان يعلم وجوبه ومفارقته لما ليس بواجب ولا بد
ان يعلم وجه وجوبه على جملة او تفصيل لانه بهذه العلوم الثلاثة
تمكن من الاداء ويحسن الظن في ذلك لا يقوم مقام العلم
لان الظان لوجوب الشي يجوز كونه غير واجب ويجوز ان لا يحصل

اى

علم

[illegible] على ادم عليه لما من كونه مبيحا
وانه مقدم على شيء فالذي [illegible] من ذلك ان يعلم ما ذكرناه فلذلك لم
يقم الظن مقامه. فان قيل فقد قلتم ان الظن يقوم مقام العلم فيما طريق
حسنه وقبحه المنافع والمضار وبنيتم عليها مسائل جمة وذلك
بعض ما ذكرتم فللناظر الحسن ان في التجارة باماره صحيحه يصير
وجها لقبح التجارة فاذا علمه المركان عالما بوجه القبح وكذلك اذا ظن
ظن الربح فقد علم وجه الحسن فلا يخرج ذلك من الجملة التي ذكرناها فالحسن
والقبح معلوم والوجوه معلومة والظن يتعلق بامر فاذا صدر الظن
عن اماره صحيحة وجب الفعل وعلى هذا يبنى مسائل النظر لانه اذا ظن
ضررا في ترك النظر والمعارف وجب عليه النظر والمعارف على ما نقرره
وعلى هذا ورد الشرع بان من ظن ان جهة الكعبة من هذا الجانب علم
وجوب التوجه بدليل اخر ولانه تعالى تعبدنا باشيا الشرع
وجعلها تابعة للاجتهاد نحو التوجه الى الكعبة القبلة والتحري
في وقت الصلاة وطهارة الما وكتقويم اموال الزكاة وطلب الفقير
وكوجوب الصوم عند شهادة الشهود وكذلك وجوب الفطر
وكجزا الصيد في الحج والحرم والقدر فيه من المثل والنفقات والمتعة
وقيم المتلفات واروش الجنايات والحكم بشهادة الشهود
وتزكية الشهود وتولية القضاة وفي الحدود والكفارات والحكومات
التي لا بد فيها واذا صح ذلك لم يمتنع ان يتعبدنا بالاجتهاد في الاحكام
والذي يوضح ان الشرع ينقسم انواعا فمنها العبادات
كالطهارات والصلوات في اوقاتها والزكوة والصوم والحج والجهاد
والعتق والكفارات والوقف والودائع ونحو ذلك ومنها
المعاملات كالبيع والاجارة والرهن وغير ذلك ومنها
اداب القاضي كالشهادات والدعاوى والبينات والحجر وغير ذلك

ومنها احكام الاموال كاللقطة [illegible] المتعلقة
ومنها احكام الفروج كالنكاح والطلاق والظهار واللعان
وما اشبه ذلك ومنها احكام الجنايات كالقصاص واروش
الجنايات والمعاقل وفي كل قسم منها انواع من الكسب والكلام
وقد تعبد الله تعالى العبد في كل واحد منها مقسما فبعضه تعبد بالمعلوم
وبعضه تعبد بما طريقه الظن ولولا ان الاجتهاد والقياس طريق ومن
طرق العلم والامارة ذلك وهذه الجملة تسقط جميع اشتباههم
وان كنا نشير الى جملة منها احتجوا بان القياس لا يمكن
التوصل به الى معرفة الاحكام وانما طريقها النصوص وهذه
الطريقة سلكها النهرباني في مقدمته والجواب انا بينا ان
القياس والاجتهاد طريق من طرق الاحكام ويصح ان يتوصل به اليها
في العقليات والشرعيات فما قاله غير مسلم وهو ساقط
احتجوا بان التعبد بالشرع وقع على وجه لا يصح معه القياس
ولو وقع على حد اخر خلافه صح وهذه طريقة النظام واصحابه ذكر
ان الشرع ورد باختلاف المتفقين واتفاق المختلفين كوروده
بان لا قضاء على الحائض في الصلوة وعليها قضاء الصوم وكذلك المسافر
لا قضاء عليه فيما تركه من الصلاة وعليه قضاء الصوم وورد بان خروج
المني والولد مع طهارتهما يوجب الغسل والبول والغائط
يوجب الوضوء مع نجاسته وورد بجواز النظر الى محاسن الجارية
الحسناء والمنع من النظر الى الحرة الشوهاء ونظائر لذلك اوردها
قال والقياس يوجب خلاف هذا الموضع لانه يوجب اتفاق المتفقين
في الحكم واختلاف المختلفين فعلى هذا اعتمد النظام في كتابه وروى
اصحاب الحديث عن جعفر بن محمد انه ناظر ابا حنيفة بهذا وزعموا
انه قطعه بذلك لما اورده عليه وان النظام انما اخذ ذلك عنه

... فالمعاد يساوي بحدوده وان كان لهما
وجه فليس التساوي ان لا يطلب تحسينهما فيقال له لم قلت ان الامر اذا
كان ثبت لسقوط الصلوة والصوم والقضا في ذلك ان لا يجوز افتراقهما
في حكم آخر وهو وجوب الاعادة فيكونا متفقين في وجه مختلفين في
وجه آخر فان الوجه الذي اختلفا فيه غير الوجه الذي اتفقا فيه
وانما يستحيل ان يختلفا من الوجه الذي يتفقان فيه فاما اذا كانا
من وجهين فما الذي يمنع ولعمري ان المانع ان يكون للقضا
علة غير علة السقوط فتلك العلة لا توجب فيهما الاتفاق كما ان العلة
الاولى اوجبت في السقوط الاتفاق وما المانع من قيام الدلالة عليه
ويقال له ان تقول ان النص قد ورد باتفاقهما في السقوط
وافتراقهما في القضا ولم يجب كون النص مناقضا فهلا جاز في القياس
ان يرد باختلاف متفقين في غير الحكم الذي اتفقا فيه ويقال له ما
المانع من ان يجعل الله تعالى امارة لوجوب القضا في الصوم دون
الصلوة واذا اختلفت الامارات فما المانع ولعمري فلو كان
للحيض انما هو المؤثر في الادا والقضا لم يمتنع ان يكون تاثيره فيهما في
باب الادا سوى في باب القضا يختلف لان عند الادا الحيض
حاصل وعند القضا مرتفع ولا يمتنع ان يكون الشي علة لحصوله
على غير الوجه الذي يكون عليه لتقدمه ثم يقال له ان كنت صرت
متلاعبا باشيا منصوصة وقلت انها خلاف القياس فما الذي يمنع
في غيرها ان يكون موافقا للقياس لان من يقول بالقياس في الشرع
وخالفك لا يسلم في كل حكم وعلى كل حال فليس فيما اوردته
قدحا في القياس وانما القدح ان ثبت في بعضه وقد علمت من
مذهب القائسين انهم لا يقولون بالقياس في كل حكم ولعمري
ان المعتبر في الاحكام باشباهها وعللها فقولك ان المتفقين

لا يختلفان في الحكم لا يصح على الاطلاق ... يتفقان في الحكم
الذي يقتضيه اختلافهما وكذلك يقول ان الاحكام الراجعة الى صفة الذات
يجب ان تختلف في المختلفين وتتفق في المتفقين لا من نوع الا اشتراكهما
في سبب الحكم عليه او مفارقتهما فيه فاذا صح ذلك ولم يكن الحكم
مما يرجع الى ذوات الاشيا فيجب كونه موقوفا على الدلالة فان اتفق
المختلفان في سببه وجب ان يتفقا في الحكم وان اختلف المتفقان
فيه وجب ان يختلفا في الحكم وهذه طريقة العلل فاذا صح ذلك
قلنا للنظام يجب ان لا تعتبر بالخلاف والوفاق بالصور بل يجب ان تعتبر
العلل والمعاني وليس بان يجب اذا كان المني اطهر من البول ان لا
يجوز وجوب الغسل من خروجه لان ما افترقا فيه ليس هو
الغسل والوضو فلو رمنا القياس كان لا يمتنع ان يقيس على المني ما
شاركه في علته نحو تعلق المحرمية الى ما شاكله وان يقيس على
البول ما شاركه في علته وهو خروجه على غير هذا الوجه او ليست
تعلم اختلاف الفقها في نظير ذلك فمنهم من يوجب الطهارة
مما يخرج من السبيلين وان كان فيه طاهر ونجس ومنهم من
يحصر النجس بذلك فهلا عولت في هذا الباب على ما ذكرناه
دون ما ذكرته فان المتفقين انما يجب ان يستاوي حكمهما اذا
كان علة حصول الحكم قائمة في الاخر اما ان يكون ذلك الحكم
لذاته او لعلة قائمة فيهما وكذلك حكم المفترقين فاذا صح ذلك فانا
نثبت الحكم بالقياس اذا شارك الفرع الاصل في العلة كما انه يعلم
يثبت الحكم في الشيئين اذا اتفقا فيما له تعلق ذلك الحكم بهما
فقد صار طريقة القياس وطريقة النص واحدا فلا يعتبر بما علل به للمنع
من التعبد ويقال فلو منع ما قاله القياس في الشرع عنا لـ
لمنع في العقليات لانا نعلم بالعقل اتفاق المختلفين واختلاف المتفقين

[illegible] اذا المنع

[illegible] اذا احصل [illegible] جسمه ومن حق الكذب ان يكون قبيحا
ولم يتعذر ذلك ان يعلم بدليل العقل ان المعتبر بكونه كذبا دون النفع وان
اشترك فيه المختلفان وهذا كثير وبعد فاكثر ما فيه ان
اختلاف وضع الشرعيات يوجب ان يكون المقيس عليه مختلفا فيقع
قياس الفرع على احد الاصلين التحريم وعلى الاخر التحليل وهذا جائز
عندنا لان القياسين قد يكونان صحيحين على ما نبينه من بعد احتج
بان الحكيم لا يقتصر بالتكليف على ادون الشيئين مع قدرته على اعلاهما
لان القياس معرض للخطا متردد بين الغلط والاصابة وهذه
طريقة الامامية ومثله يكلمونا في مسئلة الامامة اشتد لان الائمة
على ان طريقها النص دون الاجتهاد دون ربما تجد ذلك في كلام داود واصحاب
الظاهر والجواب يقول له اتقول ان القياس بيان للحكم
بالنص ان كان دونه ام لا فان قال لا يبين فقد نقض عليه لان ما
ليس ببيان لا يقال هو في البيان ادون من غيره فقد كونه بيانا
نقض عليه ثم يبطل كلامهم بما قدمناه انه طريق للحكم وبيان فان
قال هو بيان قلنا فما الذي يمنع من تعلق المصلحة به فيجوز
ان يتعبده لما علم ان صلاح المكلف فيه من حيث يحمل المشقة
في النظر والاستدلال ليتوصل الى الحكم ويحصل له زيادة الثواب
وبعد فيلزمهم ان لا يكلف الله تعالى الا مع العلم الضروري وان
لا يجوز ان يخاطب بالمتشابه والمجمل دون المحكم والمبين
للعلة التي ذكرتها وبعد فلا احد من نفاة القياس الا وقد
دخل فيما عابه من تعلق الاحكام بالظنون كالتوجه الى القبلة
وقيم المتلفات واروش الجنايات وغير ذلك مما تقدم ذكره
وبعد فيلزمه ان يكون في كل حادثة نص جلي وان يكون
القران تبيانا طاقة وقد قالوا بادلة دون النصوص وذلك يبطل

عليهم [illegible] في النفع [illegible]
ويطعنون في الطريق بانه يخطي ويصيب فلا [illegible] به الفقه فلا بد من [illegible]
عن محتمل يوجب العلم وهذه طريقة داود واصحابه والجواب
عنه من وجوه منها انه ان كان طعنا فكان طعنا في الاجتهاد دون
القياس الذي الحق فيه واحد والقوم سووا بينهما جميعا ومنها
ان الاحكام قد تتبع الظن في العقليات على ما بينا ذلك في الشرعيات
ومنها ان في الشرع من الاحكام المتعلقة بالظن ما لا يحصى نحو
التوجه الى القبلة وجزاء الصيد وقيم المتلفات واروش
الجنايات وتقويم اموال الزكوة والقضاء بالشهود ونحو ذلك
وذلك اكثر من ان يحصى فان كنت تنكر تعلق الحكم بالظن فهذا
يبطل كلامك وان كنت تقول تعلقه بالعلم اولى فذلك يبطل
بوجهين احدهما ان هذه الاحكام علقت بالظن ولم تعلق بالعلم
والثاني انه اذا علم ان في تعلقه بالظن زيادة مصلحة فغير
منكر ان يكون هو اولى كما ورد القران بالمتشابه والمجمل والتعبد
باخبار الاحاد فلا فرق بين من قال هذا وبين من قال يجب ان ينص
على كل حكم وكل حادثة وينفي المجمل والمتشابه وهذا اجهل من قائله
احتج بان جواز القياس يؤدي الى تضاد الاحكام والجواب
ان هذا غلط لان اكثر ما يؤدي اليه ان يرد اصلان احدهما محرم
والاخر محلل فيقتضي رد الفرع اليهما في التحليل والتحريم او يرد
اصل يشبهه الفرع بوجه فيقتضي الرد اليه بذلك الشبه يوجب
التحريم ويرد اليه الفرع الاخر بوجه اخر من الشبه يوجب
التحليل او يقتضي احد الاصلين حمل الفرع عليه والاخر يقتضي منع
حمله عليه او يقتضي احد الاصلين اسقاط الحكم والاخر اباحته

[illegible] كالخبر
في العبادات او نقادر [illegible] او خصص فيكون العمل به اولى
وما ذكروه من هذا الجنس قد ذكرناه في باب الاجتهاد احتج
بانه لو جاز ان يتعبد في بعض الاحكام بالقياس جاز ان يتعبد في جميعها
حتى يتعبد بالقياس في الاصول ايضا والجواب عندنا يجوز
ان يتعبد بالقياس في الاصول اذا كان هناك اصول اخر يمكن ان
يستدل بها عليه لانه لو نص على اثبات الربا في الارز صح ان يعرف
حكم الاشياء الستة بالقياس عليه ولو اقتصر على واحد من
الاجناس لصح ان نعرف بالقياس ثبوت الربا في جميعها فاما مع
فقد اصول اخر ومع فقد النص على شيء من الاصول لا يصح التعبد
بالقياس لعدم الامارة الموصلة الى ذلك كما نقول ان القياس في
العقليات يعرف باصول ثابتة ولو لم يكن اصول لاستحال معرفتها
كذلك هذا ثم يقال لهم اذا جاز ان يتعبدنا بالاجتهاد في القبلة
اذا كان هناك قبلة مشاهدة فجوزوا الاجتهاد ولا قبلة فان
قالوا لا يجوز ذلك لفقد الامارة قلنا لهم مثل ذلك فيما
سألونا عنه ثم يقال لهم اذا جاز ان يتعبد الله تعالى بتقدير
النفقات مع معرفة العادات وقيم المتلفات مع معرفة اختبار
الساعات فجوزوا ذلك مع فقد ذلك وان لم يمكنهم ذلك الا بما
يسقط سؤالهم وبعد فانا نقول اذا جاز ان يتعبد بالقياس
وهناك امارة وجب ان تجوزوا ولا امارة وهذا في نهاية السقوط
بمنزلة من يقول اذا جاز اثبات الحكم بدليل فجوزوا بغير دليل
واحتج بانه لو جاز ان يتوصل الى معرفة المصالح بالقياس لجاز
ان يخبر عما يكون في المستقبل بالقياس وهذا احد ما يقولون
به فيقولون لا يحسن ان يخبر بما لم يكن صدقا فلا يحسن الحكم

بانه الا ان يكون [illegible] مصلحة [illegible]
كونه كذبا كذلك اذا لم يعلم انه مصلحة جوز كونه مفسدة فيقبح
الحكم به فاذا لم يتوصل بالقياس الى كون الخبر صدقا كان كذلك لا يتوصل
في باب الاحكام الى كونه مصلحة والجواب ان مشايخنا
سلكوا في جوابه طريقين احدهما انه تعالى لو نصب الى ذلك
امارة لكان الخبر كالحكم ولهذا يجوز ان يخبر القائس عن
وجوب الحكم في نفسه والطريق الاخر ان ليس الا القياس
وما يشاكله للظن مدخلا في وجوب الفعل وحسنه وقبحه
ويصح ان الاجتهاد يؤدي الى ذلك وليس للظن مدخل في حسن
الخبر فلذلك فارقه ولهذه الجملة جوزنا ان يخبر الخبر عن
نفس الحكم ولم يجوز في غيره ثم يقال لهم اليس للاجتهاد
مدخل في قبول خبر الواحد والعمل عليه فيجب ان يكون له مدخل
في جواز الخبر على القطع ان ذكرتم قوله عليه السلام ويقال اليس
للاجتهاد مدخل في الحكم بالشهادة وتعديل الشهود وتقدير
النفقات وقيم المتلفات ثم لا يجب ان يكون له مدخل في القطع
على صدق الشهود وعلى حصول ذلك وانما اخطا القوم لجهلهم بالفرق بين ما
يدخله الظن وبين ما لا يدخله احتج بان المصالح لا تعرف بالظن
والقياس وانما تعرف بالنص فوجب ان لا يصح التعبد بالقياس والجواب
انا لم نسلم ذلك بل نعلم ذلك وهل وقعت المنازعة الا في هذا فانه
نعلم تحريم التفاضل في الارز بانه المصلحة بالقياس على البر
ونعرف بانا نعلم بالقياس كما نعلم بالنص لكن ما نعلمه على ضربين
احدهما بظاهره والاخر بان يستدل على انفراده وكلاهما
معلوم به فلم يثبت المصالح الا بالنص الا انه في احد الموضعين
بمجرده وفي الموضع الاخر بغيره قالوا القياس فعلنا فكيف

[illegible] بالمصالح [illegible] والجواب انما نتوصل به
الى الحكم بما نصبه من الدليل على الطريق للقياس وبان طريقه بان الاصل
المقيس عليه كما انا بالنص نصل الى معرفة الاحكام دون تفكرنا وان
كان لابد منه وقوله تعلمنا لا بد ان يدل على مراده غير مسلم لان فعله تعالى
هو الاصل الدال على مراده ثم نعل غيره يدل على مراده بان جعله دليلا
او بان نعلق به ضربا من التعلق وعلى هذا الوجه يدل قول الرسول
وفعله على مراده وكذلك اجماع الامة فكذلك ما المانع من ان
يجعل القياس طريقا الى معرفة مراده   فان قيل اذا كان الحكم
في القياس مرادا لم يدل ينصبه الله تعالى لم يجد ذلك الدليل من
ان يكون الاصل المقيس عليه او ما دل على صحة القياس قلنا
لاهل القياس عن ذلك جواب ولاهل الاجتهاد جواب فاما اهل
القياس لما قالوا الحق في واحد وعلى العلة دليل فانهم قالوا انه
تعالى اراد ذلك بالدليل القائم الذي يحل محل النص في ان دلالته
على المراد لا تختلف   واما اهل الاجتهاد فلهم اقاويل بعضهم
قال المنصوب امارات مختلفة للمجتهد ان يدل بكل امارة على ما
اراده من المجتهد فلذلك اختلف مراده واختلفت الاحكام ومنهم
من يقول اراد تعالى ذلك بامرنا بالقياس والاعتبار   ومنهم
من يقول في بعض ذلك انه مراد بما ذكرنا من النصوص ويقف في بعضه
ويقول اعلم انه مراد وان لم اعلم بعين الدليل الذي اراده
وشيخنا ابو عبد الله لما اختار قول شيخنا ابي هاشم في
ان كل ذلك مراد بالنص الذي هو الاصل المردود اليه ولم
يمكنه ان يقول على اصله الذي قدمناه   اذا كان ذلك المعنى
محتملا لا يجوز ان اراد المعنيين المختلفين بلا خلاف انه يجوز ان

مرادا بالعبارة الواحدة [illegible]
وهو ان يأتي عليه سؤاله في ان الاجتهاد [illegible] من قبله ولا يصح
ان يدل على مراد الله تعالى غير مسلم على ما تقدم لانه تعالى غيره
يدل على مراده كنص الرسول على ما قررنا قال القاضي وانما
اوردنا هذا ليعلم ان السؤال غير مسلم وان كان الصحيح انه تعالى اراد
الاحكام من المجتهدين بما دل على حكم الاصل ولذلك عند القياس
بغير ذلك فيقول لا يخلو مراده بتحريم الربا ان يكون بعض ما ورد فيه
النص او بعض المعاني ثم يوصل بالامارات الى المعنى الذي يتعلق
الحكم به من كونه مكيلا او مطعوما فان كان القياس على اصل واحد
فما اراد الجميع وان اختلفت المعاني على قولنا وان كان القياس
على اصول فقد اراد بالدلالة على كل اصل ما يلزم المجتهد عند
القياس   فان قيل فهل يجوز ان يقال انه اراد ذلك بدلالة القياس
دون هذه النصوص قال القاضي في النهاية انه بدلالة القياس اراد
ذلك وقال في العمد نشرحه انه اراد بالنصوص وهو الاصح لان
دلالة القياس لا تدل الا على اجمال وهذه النصوص تدل على التفصيل
ودليل القياس انما التوصل الى معرفة المراد بهذه النصوص على انه على
كلا القولين يسقط سؤال السائل   احتج من ابى المصالح بانا لم نعلم
بعضها الا بالنص كذلك سائرها لانا انما نعلم حكمه بطريق كذلك
حتى نعلم بذلك الطريق حال المدركات على اختلافها فما علم منها
من طريق حسه نعلم من ذلك الطريق وكذلك العقليات فما علم
بعضها من طريق فجميعها معلوم من ذلك الطريق وهذا يمنع ان نعلم
بعض الشرعيات بالقياس وهذا الكلام هو الذي يعول عليه النهرواني
في مقدمته وعليه بنى كتابه في نفي القياس قال القاضي وليس له اذا جهل
القياس عرف الاصول فلم نعلم بين الجهلين   والجواب انا نقول

ان يضح الشرعيات ... بالبعض وبعضه يعلم بظاهره وبعضه
استدلالا به كما ان العقليات منها ما يعلم باضطرار ومنها
ما يعلم بالاكتساب والاستدلال على اختلاف مراتب الاستدلال به وجميع
ذلك يرجع الى انه معلوم بالعقل وهذا يكثر مثاله الفعل المحكم
يدل على كونه قادرا عالما فوجه دلالته على انه قادر بمجرد الفعل ووجه
دلالته على انه عالم الانضمام على وجه الاتساق فيصح انه لا يمتنع في الدلالة
ان يكون واحده وتدل على امرين من وجهين وذلك كثير في العقليات
والسمعيات فالذي يمنع ان يدل النص من وجهين احدهما نصه
والاخر بمفارقته المقاصد اليه وهذا ما لا بد منه لكل احد لان دلالة
النصوص تختلف ولا تستوي فيه ما يدل مع السابق وفيه ما يدل مع المخصص
وفيه ما يدل بمجرده ومن مذهب هذا الرجل ان المراد او ورد مقيدا
جاز القياس وقد دل عنده النص على ما يتناوله وذلك انضمام التعليل
اليه على غير ما يتناوله فقد كان من حقه ان لا يستقصي عن فرق جواب اخر
على انه لو ادعى مدعي ان الامر بالضد مما ذكره في طرق المعارف لكان
اقرب لان المدركات يعلم بعضها بالادراك وبعضها بالخبر المتواتر
وبعضها بقول الرسول فما الذي يمنع مما قال هذا ان اراد به جنس المدركات
فاما ان اراد احادها فقد يعلم عند الادراك وقد يعلم بغير ذلك
الا ترى انا نعلم فصاحة الكلام بالادراك ونعلم فصاحة مثله
لا بالادراك لكن بضرب من الاستدلال ونعلم عند الادراك
كون الصوت موجودا وقد نعلم كذلك بغير الادراك ونعلم عند
الادراك كونه قبيحا لانه كذب وقد نعلم بغير الادراك
ثم نعلم حال المدرك فحمله لا نعلم به ان المرئي هو الشيء ولذلك يعرف
الاجسام بالرؤية وباللمس ولا يعرف الطعم منها بهذين الوجهين
ولو جعل ما قلناه دليلا عليه لكان اقرب ثم يقال له قد تعلقت بالعقليات
وقد علمت ان فيها ما نعلم باضطرار وفيها ما نعلم بالاكتساب فما

الذي يمنع في الشرعيات ان ... فيعلم بعضها باضطرار
من قياس او غيره وان يجعل ذلك دلالة عليه لكان اقرب ويقال له الشيء
الحكم الواحد وهو قبح الكذب يعلم بعضه ضرورة وبعضه بالاستدلال
فالاول ما لا نفع فيه ولا دفع ضرر فقاس على الاول فاذا جاز في حكم
ان يعلم بطريقين فما المانع من مثله في الشرعيات ومثاله
اذا كان المشاهد للرسول يعلم الرسول بالمشاهدة والغائب
بالنقل ثم يستويان في وجوب التصديق فهلا جاز مثله في الشرعيات
فيعلم بعضها بالنص وما لا نص فيه في حكم الغائب الذي يتعذر عليه معرفة
المعجز لفقد المشاهدة فيعرف بوجه اخر ويقال اذا جاز في التوجه
الى القبلة ان يختلف الشرع ثم يختلف طريقه مرة يعلم بالمعاينة
ومرة بالاجتهاد فهلا جاز مثله في الاحكام الشرعية قال القاضي وما
يلزمه على هذا الكلام لا يكاد المخصم يأتي عليه احتج بان الحكم لو تعلق في
الشرع بالعلة لجرت مجرى العلل العقلية فكان لا يصح وجودها الا
وهي موجبة قبل الشرع وبعده والجواب ان العلل الشرعية
تفارق العلل العقلية وبعد قولنا انه علة انه تعالى دل على ان الحكم
يتبعها فهي بمنزلة الاسم الذي علق به الحكم فكما لا يجب ان يتعلق به قبل
الشرع كذلك العلة وقد بينا الفرق بين العلل العقلية والشرعية
وبينا ان ما يوجب الحكم لمعنى يرجع الى ذاتها وهذه توجب
باختيار مختار قبل وبعد فان علل الشرع تكشف عن الدواعي
والمصالح وقد علمنا ان الفاعل ما قد يدعوه الى الفعل الصفة الواحدة
للفعل وقد يدعوه الصفات وقد يدعوه مرة ولا يدعوه اخرى
ولا قد يدعوه عند اشتراط قران شرائط ثم يقال لهم لو ورد
النص معللا اليس كنتم تجوزون القياس فلا بد من بلى قلنا

يجب ان يكون مصلحة [illegible] الحكم قبل ورود الشرع [illegible]
احتج بان الحكم في الفرع يجب ان يثبت بما ثبت به في الاصل فاذا
كان في الاصل يثبت بالنص فكذلك في الفرع والجواب عنه من وجوه
احدها ان ما قاله ممنوع فلم قال اذا ثبت في موضع بالنص يجب
ان يثبت في جميع المواضع كذلك وثانيها ان الامر بالضد مما قالوا
لان الواجب ان يثبت في الفرع بغير ما ثبت به في الاصل لكي يكون
هذا اصلا وذلك فرعا الا ترى في الشاهد ثبت كونه فاعلا
بالمشاهدة وفي الغائب بالاستدلال وبعد فلو سلمنا ما
قال لم يثبت فان الحكم في الاصل والفرع يعلم بالنص الا انه في الاصل بمجرد
النص وفي الفرع بالاستدلال والقياس عليه كما نقول نعلم قبح الكذب
الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر ضرورة ونعلم قبح الكذب الذي فيه
نفع او دفع ضرر بالقياس عليه والاستدلال احتجوا
بان الحكم الوارد اما ان يتعلق بالاسم او بالمعنى او بهما ولا رابع فان
تعلق بالاسم فهو قولنا وان تعلق بالاسم والمعنى فكذلك لان ذلك
يمنع التخطي وان تعلق بالمعنى فيجب ان يكون متعلقا به في الاصل والفرع
وذلك يمنع كون احدهما اصلا للاخر وزادوا فيه بانه كان يجب ان
يعلق به قبل ورود الشرع والجواب ان هذه قسمة فاسدة
لانها مبنية على ان الحكم في الجميع يتعلق على حد واحد وليس كذلك
لانه في الاصل يتعلق بالاسم وفي الفرع يتعلق بالمعنى وبعد فلذلك ان تطرق
معترضنا بخلاف على هذا الحد ولولا صحة ذلك لما امكن القياس لان
الواجب ان يعلم اولا الحكم في الاصل بغير القياس ثم نقيس ثم بعده
القياس محال ان يكون بمعنى القياس فاما ان اراد بذلك ان الكاشف
عن المصلحة هو الاسم او المعنى فمن جوابنا انه المعنى في الجميع
لان الاسماء لا تاثير لها في هذا الباب وبعد فلا يمنع ان يكون وجه

المصلحة في ا[illegible]
بان القياس يصدر عن فكر ونظر [illegible] ما ان
نظر في نفس النص وهو غير دال ولا في الشرع لانه فعل المكلف ولو
عصى المكلفون في فعل القياس لما حصل ذلك ولا في الاعيان لانه لا يحصل
منها حكم فيجب ان لا يكون لهذا قرار ولا يصح القياس والجواب
ان الفكر فيه يعود لنا الحكم في الاصل وهو النص مع قيام الدلالة
على القياس لان النظر في ذلك مع قيام التعبد بالقياس يقتضي الحكم
في الفرع ولو قلنا ان الفكر فيه الحكم واردنا به ما اطلقناه وهو الذي
يتناوله النص دون ما يقع منا لما لزم ما ذكره المخالف لانا نقول
الحكم ما انزله الله بالنص لا ما يقع منا احتج بانه اذا لم يكن
في العقليات حكم يعلم الا بطريقة العقل لم يصح خلافه كذلك في
السمعيات لا يحصل حكم الا بالسمع والجواب ان هذا ممنوع
لان كثيرا من العقليات يصح ان يعرف بالسمع كمسألة الرؤية
وغيرها فما الذي يمنع في الشرعيات ان تختلف الطرق وبعد
اذا جاز في العقليات ان يكون بعضها ضروريا وبعضها مكتسبا
فما المانع في الشرعيات ان يعلم بعضها بالنص وبعضها
بالاستدلال والقياس وبعد فان اردت ان الحكم يجب ان
يكون مسموعا فذلك محال مشاهده لما نعلم من كثير من الحوادث
انه لا نص فيه وان اردت ان دليل الحكم الشرعي يجب كونه مسموعا
فكذلك نقول لان الذي يدل على القياس هو النص والمستنبط منه نص
احتج بانه لا مجال للقياس في نظير ما ثبت في العقل وجوبه او قبحه
او احالته كذلك الامر في الجائزات والجواب لو صح هذا في القياس
لصح في النصوص طريقة البراهمة في ابطال النبوات ولا نقول ان

الحاصل مع تعبد ورود الشرع على جوازه فقال لا مدخل للقياس فيه بل
يعتبر الشرع فلا ان النص يجاز ان يدخله القياس   احتج بان القياس
لو كان حجة لكان حجة مع النص   والجواب قلنا اي نص عنه نص مانع
لانه لما صح القياس اي نص صح القياس دونه فان اراد الاول فانا لا نكون
دلالة لان ذلك النص اصل والمصحح له وان اراد الثاني فغير ممتنع عندنا
ولهذا استدل بالقياس على الاحكام وان دل عليها غيرها من نص وخبر
احتج بان القياس لو كان دليلا لعم حتى يكون دليلا في طلب شي ليبح
به النسخ   والجواب ان القياس انما يكون دليلا اذا اجتمعت شروطه
على وجه مخصوص ومع تعذر الاصول لا يمكن ذلك   فاما النسخ
جائز لورود الشرع به الا انه لم يرد به   احتج بانه لو كان
الاجتهاد دليلا لصح ان يتعبد به النبي صلى الله عليه   والجواب
انه يجوز واما اختلفوا في وروده على ما نبينه وحكي عن محمد بن الحسن
ان النبي صلى الله عليه امر بعض الناس ان يجتهد بحضرته وهذا يدل ان
مذهبه انه ورد التعبد بذلك   قالوا اول من قاس ابليس
قلنا ابليس اخطا في القياس والقياس ينقسم الى صحيح وفاسد
ولعله قاس في مقابلة النص على ما نبينه ونخالفه   ولعل
من يقول انه كان متعبدا بالقياس فعلى كل الوجوه اخطأ فلعن على انه
يعني ان يعني القياس في العقليات بهذه العلة   مسيلة التعبد
بالقياس قد اختلف العلماء فيه على قولين   منهم من قال
التعبد ورد به   ومنهم من انكر ذلك   ومن قال التعبد ورد
به اختلفوا باي شي يعلم ذلك على ثلاث فرق   منهم من
قال علم ورود التعبد به بالعقل ومنهم من قال علم ذلك بالسمع

وهو قول مشايخنا واكثر الفقهاء   ومنهم من قال نعرف ذلك بالامرين
واما الفرقة الثانية من ابى ذلك اختلفوا ثم ومنهم من قال الشرع
دل على انه لم يتعبد بذلك   ومنهم من قال الشرع لم يرد لعدم
الدليل ولو ورد لعلمت   ومنهم من قال الشرع لم يرد بالقياس
موضعا لو ورد النص لجميع ذلك فلذلك لم يتعبد بالقياس ثم اختلف
هولا فمنهم من قال النبي صلى الله عليه نص على الاحكام ومنهم
من قال نص على الاسماء حتى توضح الهم في الاحكام   فالدليل
على ان التعبد ورد به اجماع الصحابة على القول بالقياس لانهم اختلفوا
في مسايل كثيرة كمسالة الجد ومسالة الحرام ومسالة
الايلا ومسالة المشتركة وغيرها مما يطول ذكره فلم يكن
منهم الا قايس او مصوب له غير منكر عليه فلو كان القياس خطا
لكانوا قد اجمعوا على الخطا   ولظهر النكير فما منهم من تشاد
هذا دليل على صحة القياس بيان ذلك انهم اختلفوا في مسالة
الحرام فمنهم من جعله ثلاثا وشبهه بغاية التحريم الذي
يقع بقول الزوج وهو المروي عن علي وزيد وابن عمر   ومنهم
من جعله يمينا الزمه به الكفارة وسلكوا في ذلك طريقة منع الرجل
نفسه من المباح وتحريمه عليه وهو المروي عن ابي بكر وعمر
وابن مسعود وعايشة   ومنهم من جعله طلقة واحدة على
تحريم لم تكن بالنية اذا وقع من جهة الزوج وهو المروي عن ابن
عباس ومنهم من جعله طلاقا رجعيا ومنهم من قال ينوى
فيه   ومنهم من قال لا شي فيه   وعن مسروق انه لا شي
ومعلوم انه ليس في لفظه شي من ذلك وانما حملوه على هذه

الىجده فيما سواه [illegible] ولذلك اختلفوا في الجد فقال بعضهم انه
بمنزلة الاب وهو قول ابي بكر وابن عباس ومعاذ وابي الدرداء وابي بن
كعب وعايشه وابي هريره وابي موسى ومنهم من يقول
هو بمنزلة الاخ وهو قول علي وابن مسعود وزيد ثم اختلفوا في
كيفيه التوريث على ثلاثه اقاويل وكذلك في مسئله المشركه اختلفوا
على ان منهم من يشرك ومنهم من اسقط الاخوه من الاب والام
حتى قيل لا احد من الصحابه الا وروي عنه قولان الا علي بن ابي طالب
فانه لم يرو عنه التشريك وكان يرى الاسقاط وكان عمر
قضى ولم يشرك ثم قضى وشرك فقيل له في ذلك فقال ذاك على ما
قضينا وهذا على ما قضينا ولا وجه لاختلافهم الا طريقة القياس
والاجتهاد ونحو ذلك مما لا نحصي كثره فان قيل فباي شي علم
ان وجه اختلافهم القياس والاجتهاد قلنا بامرين احدهما نقل
ذلك عنهم انه لا بد في قول من جعله ثلاثا انه جعله كالطلاق الثلاث
اذ لا يجوز ان يريد بذلك انه طلاق ثلاث في الحقيقه ومن جعلها
ميتا او ظهارا او طلاقا فاشبهه بذلك ولانه لا يجوز ان يقولوا
انه كالطلاق تحكما مع قيام الدليل على انهم لا يجمعون على الخطا
وتعليق الاحكام بالتحكم خطا فلا بد من وجه من الدلاله ولا وجه
فيه سوى طريقه القياس فان قيل ومن اين لكم ان هذا
النقل صحيح قلنا بالتواتر لان من نظر في الاخبار وخالط اهلها
عرف اختلافهم في هذه المسائل وان لم يعرف تفصيله كما نعلم انهم
اختلفوا في اهل الرده ثم اتفقوا وكما نعلم سائر افعالهم
وحروبهم فالنقل في جميع ذلك متواتر فان قيل قد قلتم
انه ليس فيهم الا قايل او مصوب فما الدليل عليه

قلنا الجواب [illegible]
القايس في الحق فيه واحد فكان لا يجوز ان يسكتوا لانه يكون
اجماعا على الخطا ولو انكروا لظهر ولنقل فلما نقل الخلاف في
المسئله ولم ينقل نكير القايس علمنا انهم صوبوا ذلك
وثانيها انه لا يخلو اما انهم انكروا فكان يجب نقله لان الذي
يدعوا الى النقل اختلافهم قد دعوا الى نقل نكيرهم ولم ينكروا
مع علمهم بانه خطا فيؤدي الى الاجتماع على خطا فلم يبق الا انهم
لم ينكروا وصوبوا للقايس فان قيل يجوز انهم تركوا النكير
لاعراض اما لان المسئله مجتهد فيها والمخطي معذور واما لانهم
علموا ان نكيرهم لا يوثر قلنا اما الاول فلا يصح لوجهين احدهما
انه لا ينكر الا ما يجب انكاره في الشرع والثاني ان هذه المسئله
مما الحق فيه واحد واما الثاني فالجواب عنه من وجهين
احدهما ان هذا لا يصح فيما طريقه ادله الشرع وان صح في
غيره فلا يصح فيما يلزم للجماعه وان صح في الاحاد ولا يصح ان يفقد دواعي
الجميع على ترك نكيره وبعد فلو جاز التعلق بهذا في مسئله
القياس لجاز في مسئله الامامه وغيرها حتى لا يستقر اجماع ومن
خالف في القياس لا يبلغ هذا المبلغ فان قيل هب انه اجماع فمن
انه لا وجه سوى القياس قلنا لانه لا شي يذكر سواه يصح لاجله
اختلافهم ويكون مصيرا فيه ولذلك احوج النظام عند هذا الترتيب
الى ان خطا السلف وقال لولا انهم اركز عليه مشايخنا وهو
ما قال انما اجتهدوا ليكونوا اقاده رؤسا لما صاروا ذريعه بالتاويل
الى مثل ذلك فان قيل هلا جوزتم انهم سلكوا طريقه الصلح على
ما حكي عن الجعفرين قلنا اكثر ما ذكرنا لا يصح فيه الصلح

[illegible] أنهم من حاله [illegible] سلكوا طريقة
القياس والتوريث [illegible] في قولهم في مقاسمة الأخ الجد
الكثرة ولو جاز أن يقال ذلك في الصحابة لجاز أن يقال في مذاهب
التابعين والفقهاء وذلك يؤدي إلى أن لا يستقر لأحد مذهب
فإن قيل هلا قلتم إنهم قالوا ذلك لنص اجتهدوا فيه قلنا لو قالوا
ذلك لنقل النص ولكان بعضهم يخطئ بعضا ولكانوا لا يسكتون
لأنه لا يجوز أن يكون الحق إلا في واحد ولأنه كان يظهر النص
فيما بينهم ولأن ظاهر قولهم يدفع ما قاله ولأنه لو كان
هناك نص لكانت الدواعي قوية في إظهاره لنصرة قوله الأثري لهم
لما اختلفوا في قتال أهل الردة من أبو بكر الوجه في نصرة قوله
وكذلك التسوية في باب التسوية والتفضيل في العطاء وكذلك في كون
الأئمة من قريش وكذلك كانوا إذا نزلت حادثة وعند بعضهم خبر
رووه تقوى الدواعي إلى نقله فإن قيل هذا يلزمكم
مثله لأنهم لو قاسوا لنقل طريقهم في القياس قلنا إن
وجه الاجتهاد فيما لا يحتاج إلى العلم فيه فهو مخالف للنص
الذي يجب فيه الإشاعة ولو قالوه نصا لزمهم نقله ليسقط ولكي
تزول عنهم التهمة للخطأ ولا يجب مثل ذلك في وجه الاجتهاد
وعلى هذا قلنا للإمامية لو كان هناك نص لنقلوه ولزمهم
نقله ولم يلزمنا نقل الاجتهاد في أعيان من أجازوه على أنهم
قد نقل عنهم التشبيه وذلك دلالة أن ما قالوه إنما قالوه
اجتهادا ولو أن إماما استحسن فضلا زمانه في حادثة حدثت
لكان يقع منهم التشبيه ولا يلزمهم التصريح فكذلك القول في
الاجتهاد وقد ثبت أنهم سلكوا على طريقة القياس لأنا

نعلم أن من جعل الجد [illegible]
عنهم ولبعد فإن المخبر عنهم [illegible] ولا [illegible]
من لفظهم وزعمهم إلا أنهم قالوه اجتهادا والوجه
الثاني من الوجهين الأولين اللذين قدمناهما أنه قد ثبت عنهم النص
الصريح في أنهم قالوا ذلك قياسا لأن من جعل الجد بمنزلة الأب
نص على أنه بمنزلة ابن الابن فقال ابن عباس ألا يتقي الله زيد يجعل
ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا وقد علمنا أن ذلك تشبيه
ولا يراه سلك طريقة القياس في ترتيب العصبات وشبه
عمر قال بالمقايسة أنه شبههما بغصني شجرة وجدولي نهر وإنما
سلكوا هذه الطريقة لأنها أشبه ولأن التشبيه منهم حل
محل الشرح الطويل فيما شبهوا أن ذكروا أحدهما بينه وبين المشبه
واستطه فإن قيل أنتم تثبتون الدلالة على أن مسائل الاجتهاد
لا ينكر فيها بين الصحابة وليس كذلك فقد روي النكير حتى قال أبو بكر
أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله برأيي وقال علي
من أراد أن يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وعنه لو
كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره وعن
عمر أجرأكم على الجد أجرأكم على النار وعنه إياكم وأصحاب
الرأي أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي وعن
ابن عباس من شاء باهلته أن الحساب وعنه ألا يتقي الله زيد يجعل
ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا وعن ابن مسعود يذهب قراؤكم
وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الأمور برأيهم
وروي عن كثير من التابعين إنكار ذلك نحو مسروق وابن سيرين
والشعبي وغيرهم حتى قال مسروق إني لا أقيس شيئا بشيء

[illegible] ... ان اول من
قاس ابليس وعن [illegible] انه قال لابي حنيفة اتقاس ابليس الى غير ذلك
ولو جاز ان يدعى الاجماع مع هذه الاخبار لجاز ان يدعى الاجماع في ساير
المسائل المختلفة والجواب انا نسلم في المسائل التي عددناها كمسئلة
الحرام والجد والمشتركة ما دل عليه لا وجه لاختلافهم الا طريقة
القياس والاجتهاد وبنا عليهم التسمية والتعليل ولم يختلف في كثير
فيه التعليق ولسنا نوجب اذا ثبت القياس والاجتهاد ان يكون كل
قياس صحيحا وحقا لان للصحيح منهم شروطا متى حصلت وجب
كونه حقا فاما روي من النكير لا يدل على انهم انكروا نفس القياس
ولعله فان المنكرين هم القايلون بذلك ولا يجوز ان يكون المراد
واحد لاستحالة ان ينكر ما يقول به وهذا القدر يبطل السؤال
وان لم نعلم كيف انكروا ولاي وجه انكروا يوضحه
انا لو علمنا ان النبي صلى الله عليه امر بالاجتهاد ثم روي عنه الانكار
لحملنا النهي على غير وجه الاطلاق كذلك ما روي عنهم وجواب
اخر انا في الجملة نعلم مقاصد القوم في هذه المسائل وانهم لم يسلكوا
طريقة النص وانما سلكوا طريقة الاجتهاد والقياس فوجب ان
نحمل نكيرهم على غير ذلك ولانا علمنا تولي بعضهم لبعض وتعظيم
البعض للبعض ونفي البراءة وتجويز الفتيا والحكم مع الخلاف
والعلم بذلك ضروري في الجملة وذلك يوجب حمل نكيرهم على غير
ذلك لانهم لو انكروا لغير ذلك لم يثبت التولي والتعظيم ولوجب
ان ينقل التبري وقد علم من حال الصحابة شدة تمسكهم بالدين فلا يحمل
امرهم على خلافه فلو كان الامر منكرا او للمنكر احكام من ذم وغيره

الا قدموا عليه لغير ذلك [illegible]
النكير ظهر احكام النكير من البر والتعرف والبراءة وغير ذلك وعلى
قول نفاة القياس التمسك بالقياس في الدين بدعة وضلال فكان يجب
ان يحصل لنكيرهم ما يليق به من الحكم وبطلانه بين انهم لم ينكروا
فيه ابطال سوا لانهم في الجملة ثم عند التفصيل [illegible] نعلم تعظيم
ابن عباس لزيد واعظام زيد له في الامور المشهورة حتى روي ان
ابن عباس اخذ بركاب زيد وقال هكذا نفعل بعلمائنا وقبل زيد يد
ابن عباس وقال هكذا امرنا ان نفعل باهل بيت نبينا وكان شريك
من اصحاب علي ويرى راي ابي بكر في الجد فلو كان قوله لو شا باهلته
والا لا سوا لله يريد المباهلة في باب الاختلاف في الجد دل على النكير
لدل الاعظام الذي نعلمه ضرورة منهم على نفيه ولا يمكن ان يقال في
ذلك بالتقية كما زعمه الامامية لما فيها من هدم الدين وابطال شرايع
الاسلام فان قيل فما المراد بهذه الالفاظ قلنا قيل انه
قصد بذلك اظهار الاصابة في رايه لتوهم بعضهم الخطية وقوله
الا لا يتقي الله زيد مشروط بانه قال ان صح تخطيته لان تخطيته
لا توجب النكير والذي يبين ذلك انا نرى يعظم احدهما الاخر
وقيل اراد بذلك التشدد في كونه مصيبا لا مخطيا من
خالفه وقد يقال مثل هذا فيما يجري مجرى المشورة والراي فضلا
عن غيره وقيل معناه ان زيدا ينكر جواز اطلاق اسم الاب
على الجد فاورد ما اورد فاخبر علي فسبيل ان يرد به القول
بالاجتهاد وهو نسبته بقوله ويحتمل انه اراد فليقل في الجد
بما لا يجوز او بما النص بخلافه او بالهوى من غير دليل واما الخبر
الثاني لو كان الدين بالقياس فالامر ليس كذلك لان اصوله
النص وفروعه القياس ويبين ذلك ان للجد ميزانا هو

[illegible] المقاييس فلا [illegible] انه قد كيف
[illegible] اذا استعمل الرأي في كتاب الله فوضعه في غير
موضعه [illegible] عمر فانه انكر الرأي مع وجود النص وانكر الاقدام على الرأي
من دون نص ولذلك قال اجرأكم على الجد اجرأكم على النار وهذه طريقة معروفة
لهم انهم لما رأوا كثرة الرواية انكروا او شددوا لئلا يختلط صحيحه وفاسده
وكذلك لما رأوا الاختلاف في القرآن شددوا في تحصين القرآن كذلك لما
رأوا الاختلاف في الاجتهاد [illegible] كثر لما لم يأمنوا القياس صحيحه بفاسده
فشددوا في التكثير واغلظوا القول وروي عن عمر ما يدل عليه من
المنع من كثرة الرواية وعيبها وانما فعل ذلك احتياطا والا فكانوا يرجعون
الى القياس والاجتهاد فليس ينكرونهما دليل اخر ويدل عليه ما ظهر
من الصحابة من القول بالرأي والرأي اذا اطلق القياس والاجتهاد
دون النص لان ذلك لا يوصف بانه رأي واذا صح ذلك صح القول بالقياس
بيان ذلك قال ابو بكر في الكلالة اقول فيها برأيي وقال عمر اقضي فيها
برأيي وكتب هذا ما رأى عمر وقال عثمن لعمر ان نتبع رأيك فرأيك
رشيد وان نتبع رأي من قبلك فنعم الرأي كان وعن علي في ام الولد كان رأيي
ورأي عمر في اخوتي من الصحابة ان لا يبعن ثم رأيت بيعهن وروي اجمع رأيي
ورأي عمر في اخوتي وعن ابن مسعود في قصة بروع بنت واشق
الاشجعية اقول فيها برأيي وهذا كان بحضرة الصحابة من غير نكير وكذلك
نفسي انهم قالوا في هذه المسائل بالقياس لانه لا يصح حمله على النص يوضحه
ما ثبت عنهم القول بالرأي والرجوع من رأي الى رأي بحضرة الجماعة كما
روي عن عمر في مسئلة المشتركة وقوله ذاك على ما قضينا وهذا على
ما نقضي وكما روينا عن علي في ام الولد وكل ذلك يدل على صحة ما قلنا
دليل اخر ويدل عليه ما ظهر عن علي وزيد وابن عباس وعمر من
المقايسة في الاخ والجد وغير ذلك فشبهه ابن عباس الاب
بالابن وشبهه علي بغصن شجرة وجدول نهر وكان رأي عمر لا يسرك

حتى قال بعضهم وهو الاخ من الاب [illegible]
من ام واحدة فسوى المساواة فرجع الى التشريك وكل ذلك يدل على
المقايسة دليل اخر وهو ما ظهر من حديث معاذ لما بعثه
رسول الله صلى الله عليه الى اليمن قال له بم تقضي قال بكتاب الله قال فان
لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي فقال صلى
الله عليه الحمد لله الذي وفق رسول رسوله فصوبه عند القول
بالقياس والاجتهاد وقد قالوا في تصحيح هذا الخبر اشياء منها
انه ثبت عن الصحابة انهم عملوا بالقياس والاجتهاد فلا بد من نص لاجله
فعلوا ذلك ولا نص الا خبر معاذ ولا يقال ان في الكتاب ما يدل
عليه لانه ليس في الكتاب ذلك وسنبين ما يوردونه من ذلك
ومنها ان الامة عصرا بعد عصر تلقت ذلك بالقبول
وانما اختلفوا في المراد به فيجب كونه صحيحا ومنها انه
روي من جهات كثيرة وبالفاظ كثيرة فمعناه متواتر وان لم
يعتبر اللفظ قال شيخنا ابو علي رحمه الله يجوز ان يكون الصحابة
قالوا بالقياس واجمعوا عليه لخبر معاذ ولم يقطع عليه وقوى
ابو هاشم ذلك وبين انه اذا لم يظهر سوى هذا الحديث يجب ان
يكون اطباقهم على القياس لاجله قال القاضي ظهور امر
القياس والاجتهاد في الصحابة يزيد على سائر ما تمسكوا به
بالاخبار انهم علموا ذلك من دينه كالاضطرار فما كان يقدم
به الى عماله وامرائه ويشاور من يبعثه الى البلاد ومن كان
بحضرته من يأمره بالاجتهاد على ما روي في حديث عقبة بن عامر
وعمرو بن العاص دليل اخر وهو ان هذه الحوادث
من فروع النكاح والطلاق والمواريث والمعاملات لا بد ان
يكون لها حكم ثم لا يخلو اما ان يكون حكمها ما في العقل او حكم

[illegible]

[illegible] من الشرع

والنبي صلى الله عليه [illegible] نوقف على الحق لوحي ولكن

الاحكام تطلب من جهة الشرع وادلته ان لنا احكاما شرعية فلا

بد من طريق في طرقه اما النص وليس ههنا نص من كتاب او سنة او نحوه

ودليله فلم يبق الا القياس والاجتهاد وهذه الدلالة مبنية على اصول

دعاوي اولها ان ههنا احكاما لا نصوص فيها وثانيها انه

لابد لها من احكام شرعية وثالثها انه لا يجوز الرجوع فيه الى

العقل ورابعها انه لا يجب ان يكون لها حكم شرعي لا طريق الى

معرفته وخامسها ان طريق معرفته القياس والاجتهاد فاما

الاول فلا يمكن دفعه لان فروع مسائل الفقه لا نصوص فيها فاما

الثاني فالدليل عليه وجهان احدهما اتفاق الصحابة عند الحوادث

انهم طلبوا احكام الشرع والثاني ما [illegible] رسول الله

صلى الله عليه عند الحوادث انتظار الوحي ولهذا [illegible] يعلم

انه لا حكم فيه بدليل العقل وهو الفصل الثالث فاما الرابع

انه لا يجب ان يكلفنا لا طريق الى معرفته بما كلفنا به ولا يجب ان يعلم

وينقد والخامس انه [illegible] الاقدام عليه بحثا ولا طريق

الا ما ذكرنا فهذه الطرق المعتمدة في هذه المسئلة واعتمدها

قاضي القضاة [illegible] قد استدل [illegible] اعترضوا عليها ونشير

الى جملة منها قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اعتمد الاستدلال

بالآية في صحة القياس [illegible] عليه وابو العباس

بن شريح [illegible] وسعيد التعلق بها لوجهين

احدهما ان الاعتبار ليس من المقايسة [illegible] لانه التدبر والتفكر

وما [illegible] انه [illegible] النصر [illegible] يخربون

بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين [illegible] احد

طريقتهم ومنها ما استدل به [illegible] والخلق [illegible] بحديث القتلة

وهذا استدل به في جواز التعبد على ما [illegible] بالتعبد

[illegible]

ومنها ما استدل به بعضهم بما ورد [illegible]

كجزاء الصيد والنفقة على الموسر والمعسر [illegible] واستدل

بعضهم بآية [illegible] ونحوها قال القاضي وكل ذلك يدل على جواز

ورود التعبد بالقياس ومنها ما استدل به بعضهم على انه تعالى

علق احكاما بالاجتهاد في كل نوع من انواع الشرع كالعبادات والمعاملات

والنكاح والطلاق والعتاق والجنايات والاموال على ما قدمناه وذلك

يدل على ان الشرع قد ورد به ومنها احاديث يعلموا بها موجبه

الخثعمية انه صلى الله عليه قال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته

اكان يجزي عنه قالت نعم قال صلى الله عليه فدين الله احق بقضيه

حق العباد [illegible] الاموال [illegible] وهي كونه دينا ونحوها

روي انه قال لعمر حين ساله عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت بماء

ونحو حديث [illegible] لما سالت النبي صلى الله عليه عن رجل ولد له

غلام اسود فقال الك ابل قال نعم قال هل فيها من اورق [illegible] لونها

شبه على القياس وكذلك قد روي عن الصحابة حتى قال علي في [illegible]

[illegible] ولا [illegible] صاعا [illegible] ما قاله

في [illegible] وعن ابن مسعود

[illegible] قال القاضي واكثرها فيه انه يدل على

الحكم فلا يجوز اثبات القياس الا بعد ان يدل الدليل على انا تعبدنا

به وبعد فانه ما ثبت العلة اثبت الحكم في الفرع والاصل

ولا مجال للقياس فيه ومنها ما يتعلق به بعضهم بانه عليه السلام

كان يستشير في الامور [illegible] من جهة الراي وهذا ان اراد به

في الاحكام الشرعية فغير مسلم وان اراد في مصالح الدنيا فمسلم

ولكن من غير الشرعيات كذلك ومنها ما هو اقوى ما يتعلق به مثبتوا

القياس قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول

... ومنها ما يتعلق به بعضهم من قوله تعالى
لعلمه الذين يستنبطونه منهم   ومنها ما يتعلق به الخلق وقوله صلى
الله عليه تعمل امته برهة بالقياس لانه لا شيء يستحق عقل ذلك في كل
شيء ولم يجز بالوجه على ما عن عقل ذلك على كل زائد ومساواة غيره
له ولا يقال انه علم بالنص وهو قوله حكمي في الواحد حكمي في الجماعة
لانه خبر واحد في العمل متواتر ولا يقال علم بالاجماع لان الاجماع لاجل الاجتهاد
ومنها ما يتعلقوا به من انه صلى الله عليه امر بحضرته بالاجتهاد نحو
عمرو بن العاص ومعاذ في انه امر بسبيله بالاجتهاد ولكن كلها اخبار احاد
وان صح شيء منها بالتواتر كان الاستدلال به كالاستدلال بالخبر معاذ فقط
ومنها ما قاله بعضهم بانه لو لم يحتج بالقياس والاجتهاد لادى
الى المنازعة ولمن خالف ان يقول يحكم بحكم العقل او الصلح على ان الحكم
بالقياس يؤدي الى المنازعة لان المجتهدين يختلفون في الحكم احتج
من خالف في ذلك بايات منعت عن اتباع الظن كقوله ان الظن لا يغني من الحق
شيئا وبايات تدل على تحريم القول من دون علم كقوله ولا تقف ما
ليس لك به علم ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقولوا لما تصف السنتكم
الكذب ونحوها وبايات تدل على ذم اتباع الظن كقوله ان يتبعون
الا الظن وبايات تدل على النهي عن التقديم بين يدي الله ورسوله
كقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله ونحو ذلك والجواب
عن الجميع متفق وهو انا اذا حكمنا بصحة القياس فالحكم معلوم
فلا اتبع الظن ولا ما ليس لنا به علم ولم يكن تقديما بين يدي الله ورسوله كقوله
وانما عظم خطاؤهم لانهم ظنوا انا نعلق الاحكام بالظنون وطبعها ولا
نعلمها وهذا جهل عظيم لانا بينا ان الحكم معلوم وان الظن ساد طريقه
المعرفة ونساوي ذلك امثلة   وبعد فلو جاز التعلق بذلك في
القياس لجاز في جميع المعلقات وان دين الجنايات والمتعة والتوجه

الى القبلة وقبول الشهادات وغيرها ...
قالوا انا نتبع الظن فاذا ثبت باجماع الصحابة نحو القياس وجب
تخصيص هذه الايات والذي يجب ذلك انه قال ان بعض الظن اثم فدل
ان فيها ما يجب ان يتعلق به الاحكام ثم هذه الايات انما وردت في اصول
الديانات فان الواجب فيها القطع احتجوا بايات دلت على
انه لا موضع للقياس نحو قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تبيانا
لكل شيء وقوله اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب وقوله اكملت
لكم دينكم والجواب ان الدليل اذا دل على صحة القياس فما ادى
اليه يجب الحكم به ويكون حكما شرعيا معلوما لوجود اشياء نعلم انها
ليست في القرآن وانما اراد انه بين الاحكام اما مفصلا واما مجملا
فالقياس من جملة ما بين جملة او ثبت السنة التي علم صحتها بالكتاب
او بالاجماع الذي علم صحته بالكتاب والسنة ولا فرق بين ان يدل
بنفسه او بواسطة الا ترى ان ركعات الصلوة ومقادير الزكوات
ليست في الكتاب ولكن لما دل على وجوب اتباع السنة دون
السنة بذلك صار بالمبين في الكتاب كذلك هذا   ولعبد
وقوله ما فرطنا في الكتاب لابد ان يكون المراد بيان ما يقتضي
الحكم بانه لان ما عدا ذلك اذ المبين لا يكون مفرطا فلابد
من انه مستنبط بما ذكرنا فوجب ان يستوي ان الحكمة اقتضت
بيان الاحكام مفصلة من دون القياس ليتم لهم استدلالهم وقوله
تبيانا لكل شيء لا بد ان يكون مستنبطا بما يجب بيانه في الشرع فمن
يسلم ان يستوي ان القياس لا يدخل في ذلك   وقوله اليوم
اكملت لكم دينكم فمن كمال الدين التعبد بالقياس الذي يضبط
معرفة ما لا نص فيه فلو يتعلق به منع القياس لكان اقرب
لانه يقول قد اكمل الدين وهاهنا حوادث لا نص فيها فلابد من

[illegible] علي زوجه [illegible] ثم

لم [illegible] تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله الجواب

عنه من [illegible] انه خاص في اليهود فقد كانوا يتدون به الحكم

بما ارادوه في قصة الرجم فامرا لا يحكم فيه الا بالمنزل وما يشبه ابه

وان حمل علي اطلاقه فالقياس داخل فيه لانه من احكام الشرع كما دخل

فيه جميع ادلة الشرع كالسنة والاجماع وبانها انه خطاب

للرسول خاصة ولسنا نقول انه متعبد بالقياس لا محالة احتج

بقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شي فحكمه الي الله الجواب ان ما

حكم فيه بالقياس فقد حكم بامر الله وادلته وبعد فانه يدل علي

اثبات القياس لانه امر عند التنازع بالرجوع الي الله والمراد به كتابه

فاذا رد الي ما وجد في كتابه كان حكمه الي الله وهذا يكون بالقياس

واحتج بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

فلما كان في القياس اختلاف كثير دل انه من عند غير الله تعالى والجواب

انه ورد في نفي التناقض ونفي كونه معجزا ولو ورد مطلقا لم يدل علي

ما قالوه لان القياس اذا اوجب احكاما مختلفة لم يعد اختلافا كما ان

النص اذا اوجب احكاما مختلفة لم يعد خلافا الا ترى انه يوجب تحريم المراة

علي ذي الرحم وتحليلها علي غيرهم ولا يعد ذلك خلافا كذلك اذا

دل القياس علي تحريم شي علي مجتهد وتحليله علي مجتهد اخر احتج

بان الحوادث كلها لا تخلو من وجهين اما ان تكون منصوصا عليها بالشرع

او معلومة بالعقل ولا موضع للقياس والجواب ان الحوادث

الشرعية نطلب حكمها من جهة الشرع لا من جهة العقل وقد بينت

ان جميعها غير منصوص عليه وقد بينا وجهين ان احكام الحوادث تطلب

من جهة الشرع احدهما اجماع الصحابة والثاني فعل النبي صلى

الله عليه فاما وجود حوادث لا نعرفها فلا ننكره وجهان

احدهما ما يعلمه غير الله لا حتياط من وقوع النكاح والطلاق

والتباعات [illegible] بما نص [illegible] الصحابة [illegible]

ونسبه بالاصول ولو كان ثم نص لما خفي عليهم [illegible]

ما قال لم يمتنع القول بصحة القياس ويكون طريقا الي معرفة حكم

الحادثة وان كان هناك طرق اخر لصحة معرفة حكم بادلة كثيرة

واحتج بان مدار القياس علي العلم وقد علمنا انها لا تصح التعطيل لان

القائل اذا قال اعتقت عبدي لانه اسود لا يوجب التعطيل ولو

قال كل عبد اسود املكه فهو حر تعتق الكل فلم يكن للتعليل

حكم زائد علي ما تناوله النص في العادة فوجب ان يكون خطابه

تعالي بهذه المثابة والجواب انه تعالي عالم بالمصالح فيما كلف فاذا امر

بالقياس ونص علي علة التحريم فلو لم يتعلق الحكم بالعلة في كل موضع لعاد

ذلك بالنقض علي القياس الذي تعبد به لانه لا بد فيه من تعليل ولا

وجه فيه اقوى من النص وليس كذلك حال زيد لانه بقوله اعتقته

لانه اسود مضيف للامر الذي دعاه الي عتقه ودواعيه لا يجب ان تطرد

كما يجب اطراد تعلق الحكم بالعلة من قبل الله تعالي مع الامر بالقياس

ولذلك افترقا ولم نقل بوجوب القياس علي العلة اذا نص عليها من حيث

اللغة فيعترض ما قاله السائل وانما قلناه للوجه الذي بيناه فيجب حمل

التعبد علي العادة احتج بانه تعالي يحرم ويحلل ويترك التعبد في

اشيا فاذا لم يجز تعدي ما حرم وحلل كذلك لا يجوز تعدي ما ترك

التعبد فيه وربما قالوا الانسان لا يكلف نفسه فلو جوزناه فيها الكنا

قد كلفنا انفسنا وربما قالوا اذا جاز في كثير من الاحكام ان يكون

الصلاح فيه ان يوجه حكمه الي الاخرة وان لا يحكم فيه معجلا فاثبات

الحكم بالقياس معجلا لا يجوز وربما قالوا اذا الزمنا القياس

ان مراد الله تعالي خلاف ما اقتضاه القياس لانا من كون الحكم مقيدة

فلزمه تحببه والجواب انا لا نسلم انه تعالي ترك الحكم في تلك

[illegible] لى على انه لم يترك الحكم في الفرع
وبعد فلعل [illegible] الله تعالى مما لا يجوز اطلاقه الا ان يعني به
انه غير الحكم [illegible] فيه ونحن لا نسلم ذلك وبعد فكما ينقل العموم
الى التحليل والتحليل الى التحريم بالقياس الكاشف عن طريقه التخصيص
فما الذي يمنع ان ينقل الترك الى الاثبات بطريقة القياس فاما كلامه
الثاني فباطل لان ما دل عليه القياس تكليف من جهته تعالى لما تعبد بالقياس
وبعد فلو ثبت ما قاله لم يمنع ان يوجه الشارع عند فعل من افعالنا
تكليف وهذا اكثر من ان يحصى كالنكاح والطلاق والبيوع والايمان
والنذور وغير ذلك. فاما كلامه الثالث فغلط لان ما دل عليه
القياس اما كونه غلط لان الدليل القاطع دل على اثبات
التعبد وبعد فهذا ابطل بالاجتهاد في النفقات والقبلة
والمتعة وقيم المتلفات واروش الجنايات ومن اوضح ما قيل فيه انه
لم ينص على امام بعينه وبين ذلك بالاجتهاد واحتج بان النبي صلى
الله عليه لو ترك حادثة سئل عنها فلم يبين حكمها دل على انه لا حكم
فيها كذلك اذا لم يبين الله تعالى لانه لو علم فيه صلاحا لبينه
والجواب انا لا نسلم انه لم يبين لانه بالتعبد بالقياس بينه فاما ترك
النبي صلى الله عليه بيان الحكم الحادث فعلى وجهين احدهما ان يترك
بيانه والحاجة ماسة اليه لسائل او لمعرفة غيره فما هذا حاله يصير
تركه بيانه دليلا على انه لا حكم فيها ولهذا قلنا تركه جلد ماعز
يدل على انه لا جلد مع الرجم والثاني ان يترك بيانه وليس
هناك حاجة الى بيانه فما هذا حاله ان دل القياس على اثبات حكمه
علمنا انه ليس بمتروك واحتج بان حجة القياس بعلته ولا
مدخل للعلل في الاحكام الشرعية لانها غير موجبة

والجواب ان علل الشرع ليست [illegible] لكنها علامات
وجه المصلحة وهي امارات [illegible]
احتج بانا لما اوردنا النص بجواز الصيد قالوا [illegible]
من النعم اذا اوجب في النعامة بدنة فعلى موضوع قول القايسين
ان يجب في البدنة نعامة وذكر انه تعالى حرم الخالة ولا سبيل اقرب
اليها من اسمها فوجب ان يحرم ما شاء عليها وهذا من ذلك القول
لانا لا نعتبر الصورة وانما نعتبر في القياس شروطا ان ثبتت صح وان
لم يثبت لم يصح ولم يثبت فيما ذكره فلا معنى للتطويل بذكر المسايل
مسئلة عندنا لا يصح معرفة التعبد بالقياس عقلا وعن بن
خرزاذ انه يصح لنا ان العقل لا يدل على ان حكم الاصل
يجب ان يكون حكم الفرع بالقياس عليه بل يقتضي ان ما نص عليه
حكم به وما لم ينص عليه يبقى على حكم العقل ولان الشرع
مصالح ولا يعلم ذلك عقلا احتج بان كل مشتبهين يجب ان
يكون حكمهما متفقا قلنا ولم ذلك وهلا جاز ان يختلف
المصالح في الاحكام وبعد فان الاشتباه انما يوجب
المشاركة في الحكم اذا ثبت ان ذلك الحكم يجب عن تلك الشبه
او يكون في حكم الموجب عنه نحو علمنا بكون الانصاف
واجبا والكذب قبيحا ومثل ذلك لا يتاتى في الشرايع لانها
مصالح تتعلق بالاجسام وبعد فان كونها علة لا يعلم عقلا ولو علم
لا يعلم ان ما شاركه فيه يساويه في الصلاح لان مثل المصلحة لا يمتنع ان
تكون مفسدة مسئلة ذهب موسى بن عمران وجماعة
من المجبرة الى انه تعالى فوض الى الرسول صلى الله عليه ان يحكم
بما يشاء لعلمه بانه لا يختار الا الصواب وكذلك جعل لعلماء امته

وقال ابو [illegible] ومنع [illegible] لا يصح ان يحرم الا
بوحي [illegible] وهو قول شيخنا ابي هاشم وهو الذي
نصره شيخنا ابو عبد الله واليه ذهب اصحاب ابي حنيفة فاما الشافعي
فذكر في الرسالة كلاما يدل على ان الله لما علم ان الصواب يتفق منه
جعل له ذلك ولم يقطع عليه بل جوز ذلك وجوز غيره والذي
يدل على صحة ما قلنا ان هذه الاحكام مصالح على ما بيناه في غير موضع
والمصالح انما يعلمها عالم الغيب ولا يصح منا معرفتها ولو اخترنا المكلف
الصلاح كاختيار الفساد لان اختياره ليس يعلم على صواب ما اختاره
ولذلك لا يجوز ان يكلفنا تصديق نبي ولم ينصب شيئا من غير علم بظهوره
بان يعلم ان اختار تصديق النبي ولانه يجوز ان يقول اخبر عن المستقبل
بما شئت فانك لا تكذب لان هذا الامر في الحكم كالخبر فكان اتفاق
الصدق على ما سيكون في المستقبل لا يصح منا كذلك لا يصح اتفاق الحكم
بالصواب يوضحه ان الاخبار ان صح اتفاق الصدق فيها
من غير علم لم يكن اخبار الانبياء عن الغيب معجزة لهم ولانه لو جاز
ان يفوض من الرسول واهل الاجتهاد جاز ان يفوض من العامي ومن
ليس من اهل الاجتهاد وكان يجب ان يجوز ان يقول للعامي احكم
بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب ولا ينفك ان الرسول والعالم
يختص بذلك لعلمهما لانه اذا ثبت انه في انه لا يتفق منه الا الصواب
وجب ان يصح ان يتعبده بذلك ولا يقال الشرع عندكم يختص
العالم بالتعبد بالاجتهاد دون العامي كذلك نقول نحن وذلك
لان العالم يختص بمعرفة طرق الاجتهاد دون العامي فاختص
بالتعبد وما قالوه ليس للعالم اختصاص ولا للرسول دون
غيره فوجب تساويهم فيما الزمناهم ولانه لو جاز ذلك

ولانه لا يجوز بما شئت

لجاز ان يبعث الله نبيا ويخلق فيه [illegible]
بان يعلم منه انه لا يختار الا الصلاح [illegible]
بجوازه في الكل فلما لم يجز كذلك ما نحن فيه احتجوا بشبه منها [illegible]
منها انه لا فرق بين ان ينص على الاحكام وبين ان يقول للنبي عليه
السلام احكم فانك لا تحكم الا بالصواب ومنها ما احتج به
ابو علي من قوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه ومنها
ما روي ان النبي صلى الله عليه حرم نبات الحرم فقال العباس الا الاذخر
فقال الا الاذخر ولم ينتظر وحيا ومنها ما روي انه عليه السلام
لما سئل عن الحج في كل عام قال لا ولو قلت نعم لوجب ومنها
ان السنة تضاف اليه فوجب ان يكون هو الذي سنها ومنها
ما روي [illegible] موسى عليه السلام الا الايام العشر
ومنها اذا جاز ان يخير في الكفارات وان لا يتفق منا الا الصواب
فالحكم كذلك في غيرها ومنها ان مصالح الدنيا يجوز ان يتفق منه
الصواب كذلك الاحكام ومنها اذا جاز ان يتعبد بالقياس
والاجتهاد وان لم يامن كونه خطا كذلك يجوز ان يتعبد بان يحكم
على ما يقول والجواب عن الاول ان اتفاق الاصابة في الاحكام
لا يصح وقوعها فالتعبد به لا يصح بخلاف ما دل عليه لانه بالدليل
يعلم انه صواب فيصح وقوعه فيه وما اختاره لا يعلم انه صواب
والجواب عن الثاني ان اضافة التحريم اليه لا يدل على انه
ابتدا بالتحريم من جهته والمراد به انه حرم بوحي الله كما يقال شرع
النبي صلى الله عليه الشرائع والجواب عن الثالث انه
عليه السلام كان مامورا باستثناء الاذخر فوافق ذلك استثناء
العباس يوضحه انه لو لم يحمل على هذا لكان شيئا وهذا لا يجوز

... لمثل ذلك الامر وجه

وعن الخامس ان السنة اضيفت اليه
لانها عرفت من جهته ابتداء دون نص من الله تعالى وان كان قد عرفنا
هو بوحي من الله تعالى والجواب عن السادس ان موسى عليه
السلام فعل ذلك بوحي من الله تعالى وعن السابع ان الله تعالى عرفه
ان كل واحد صلاح وحده فاما اجتماع من ذلك ما كان صلاحا
بخلاف ما نحن فيه وعن الثامن ان مصالح الدنيا اماراتها بخلاف
مصالح الدين وعن التاسع انه مامور بالاستدلال بالنص فاذا
اسقط لنقع منه الصواب بخلاف احترازه من غير دليل مسئلة
العلة المنصوص عليها لا يجب تعديها الى الفرع الا بعد ورود
التعبد بالقياس وهو مذهب ابي جعفر وابي عبد الله البصري
واختيار القاضي وذكر ابو هاشم وابو الحسين ان النص على
العلة يجري مجرى ذكر جميع ما فيه تلك العلة باسم يشمله ولم
يبين ابو هاشم انه يجب مع ورود التعبد بالقياس ام لا يجوز
حمله على ذلك وذكر ابو الحسين ان قوله في دم الاستحاضة انها دم عرق
يجري مجرى قوله توضئوا من كل دم عرق ولم يشرعه فيان ان ذلك يجب
مع ورود التعبد بالقياس ام لا والاولى ان يحمل قولنا على انها لا
ذلك مع التعبد بالقياس واما النظام فذهب الى ان العلة المنصوص
عليها يجب تعليق الحكم بها اين ما وجدت وان لم يرد لا له
على اثبات القياس لنا ان الشرعيات انما تجب لكونها مصالح
ومعنى ذلك انها تدعوا الى فعل الواجبات وما تدعوا الى فعل شيء لا
يدل على فعل امثاله الا ترى ان حلاوة السكر اذا كانت داعية الى
اكله لم يكن حلاوة كل شيء في ذلك الوقت داعية الى اكله
وقد زوال الفعل فيه حال الترك لان من ترك فعلا

لصفة ما يوجب الترك فلما فعل وحده بقي ...
... وان لم يمتنع ان يعتبر حالها في الثاني لو لم يتبين اشتمالها ... لا يحتاج
لخصوصيته لم يجز ان يساوي في ذلك الوقت احتياجها ... القياس
ذلك لم يجب اذا كان الشيء مصلحة ان يكون مثله مصلحة ولانه لا يمتنع
في الامرين المشتركين في الصفة ان يكون احدهما صلاحا دون الاخر وان كان
الصلاح فيهما لم يكن الا لتلك الصفة فالمانع من ان ينص تعالى على ما له كان
صلاحا فيبين كون تلك الصفة كما نص على الحكم ولا يجب الخطاء لانه انما يجب
ذلك لو لم يجز كونه صلاحا للصفة وما شاركه فيها يكون صلاحا فاما
اذا كان امتناع ذلك كجوازه فيقف على الدلالة فان قيل وما
الجامع بينهما قلنا اثبات العلة كاثبات الحكم ثم نص الحكم لا يوجب
التخطي كذلك بيان علته واحتج من خالف باشياء منها ان ذكر
العلة يجري مجرى النص على الحكم في كل ما ساواه ذلك النص ولو ورد
نص هذا سبيله يوجب ان يجري الحكم المعلق به في جميعه كذلك
اذا ورد عليه ومنها انه كان يجب ان لا يكون لنصبه على العلة
معنى ومنها انه محال ان يكون الشيء مصلحة ومثله في ذلك الوقت
لا يكون مصلحة بل يكون مفسدة فوجب ان يحكم لكل ما شاركه
الفعل فيما لاجله كان مصلحة ان يكون مصلحة والجواب عن الاول
ان النص ورد بجميع ما ساواه العلة فانا نعلم ان النص لبعضه
البعض لا يوجب تعميمها في كونه مصلحة ولا ذلك لم يرد النص
لانه لا يمتنع ان يكون ... بعضه الى البعض بعينه حاله في كونه
مصلحة بان يكون قد زال ما هو مصلحة دون قدر اخر وهذا غير ممتنع
في العقل الا ترى انه لا يمتنع ان يكون المعلوم من حال زيد ان قدرا
من الرفق به صلاح ولو زاد لكان مفسدة وان انسانا ... احوالها
فاذا صح ذلك لم يمتنع ان يكون قدرا من الافعال الشرعية صلاحا

[illegible] سائر الاوصاف والجواب
الثاني ان [illegible] ان كان كما ذكره فانه لا يعرى من فايده
[illegible] الوجه الذي لاجله حرم ذلك او ابيح ولا ينفك
من فايده في تعريفنا ان لم يحصل عليه عبرة لانه لا يمتنع ان يكون ذلك
مصلحة والجواب عن الثالث انه لا يمتنع ان يكون الشي
مصلحة ومثله اذا شاركه في سائر اوصافه لا يكون مصلحة بان يعلم
من حاله انه يعتبر حكمه بانضمامه الى الاول على ما بينا يوضحه انا
قد علمنا ان الصلاح لنا في صلوة الفجر ركعتان وما زاد على ذلك يشاركه
في سائر اوصافه ومع هذا فليس بصلاح لنا وذلك يسقط ما
تعلقوا به فصل فاما بعد ورود التعبد بالقياس فانه يتعدى
ولا يحتاج الى دليل في تلك العلة بل يجب تعليق الحكم بها اينما وجدت
وحكي عن بعضهم انه يحتاج الى دليل والصحيح هو الاول لوجوه
منها انه لو لم يجب ذلك لم يكن لورود التعبد بالقياس معنى ولا
لزم بعض العلل الواردة لا يقاس عليها لان الدلالة دلت على منع
القياس نحو تعليله سور الهرة بانها ليست بنجس وما طهور وتعليله
في حديث المحرم في الاكل ناسيا في شهر رمضان ان الله اطعمك
وسقاك ونحو تعليل تحريم الخمر بالعداوة والبغضاء ونحو تعليله
في حديث المحرم لا تخمروا راسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيمة
ملبيا وقد بين شيخنا ابو عبد الله الوجوه التي تمنع من تعدية
القياس على هذه العلل فقال في قوله انها ليست بنجس وما طهور انه
لا فرع له لانه لا يوجد تلك العلة الا في الخل واجمعوا انه لا يجوز
الوضوء به وقال في العداوة والبغضاء ليس بتعليل لعينها
فلا يجوز القياس عليها وقال في قوله اطعمك وسقاك

تعليل لرفع المانع لا لاتمام الصوم لانه لو كان [illegible] الصوم [illegible]
ذلك من جهته تعالى وقال في حديث المحرم ان [illegible]
لانه انما يعلم بقول الرسول صلى الله عليه كان [illegible] لو قال اعتقت عبدي
لانه اسود لا يعتق كل عبد اسود ولا يجب ان يعتق كل عبد اسود وان
تعبد بالقياس قلنا هو غير موضوع في الشرع للاتفاق ولكن في
لفظ عتق ان كل ما شاركه في العلة فقد حكم فيه بمثل حكمه ولانه
بعد ورود التعبد بالقياس يجوز ان يستنبط من الاصل علة يقاس
عليه فالعلة المنصوص عليها اولى مسئلة اذا نص على العلة فسوا
كان فعلا او تركا لا يجوز التخطي الا بعد ورود التعبد بالقياس هذا
قول قاضي القضاة وذكر الشيخ ابو عبد الله انه ان كان فعلا
لا يجوز التخطي وان كان تركا جاز التخطي وكذلك قال في تخصيص العلة
انه يجوز ان تخصص العلة في الفعل ولا يجوز اذا كانت علة في الترك
ثم فرق بين الفعل والترك في هذه القضية والى هذا اشار ابو هاشم
واحتج ابو عبد الله بانه لا يجوز التعبد على وجه لا يجوز في العقل
فلما علمت ان القادر منا لا يجوز ان يترك شيا لعلة ويفعل ما شاركه
في تلك العلة بل لا بد فيمن كان هذه حاله ان يكون تاركا للكل ما شاركه في
تلك العلة فكذلك لا يجوز ان ينص على علة الترك في الشرع ولا يستمر
التعبد في الكل وليس كذلك الفعل لانه قد يفعل الفعل لعلة ولا
يفعل ما شاركه فيها فجاز التعبد به على وجه مختلف فلا بد من اثبات
القياس ليصح التخطي مثاله السكر لو قال حرمت السكر لانه حلو
يجب تحريم كل حلو ولو قال اوجبت السكر لانه حلو لا يجب الا ما
نص عليه ونبه عليه عند التعبد بالقياس قال القاضي
وهذا الذي ذكره اذا كان ما نص عليه هو الداعي وهو وجه

[illegible] من الداعي من ذلك عن واجب
[illegible] يختلف والدواعي تسوق او المصلحة تسوق
الدواعي تختلف [illegible] بان ما ذكرنا لم يصح ما ذكروه على الاطلاق
وقد علمنا ان الداعي الى فعل الصلاة ليس كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر
وان كان ذلك وجه المصلحة وداعي ترك شرب الخمر ليس
كونها صادة عن ذكر الله وان كان ذلك وجه المصلحة وداعي
ترك شرب الخمر ليس كونها فاذا صح ما قلنا وجب اعتباره
على الحد الذي ذكرناه ولا يصح التخطي الا بعد ورود التعبد بالقياس
ولان الترك مشروع كما كان الفعل مشروع فاذا لم يجز التخطي في الفعل
الا بعد التعبد بالقياس كذلك الترك مسئلة قال اصحابنا يصح
القياس على كل اصل سوا اتفقوا على تعليله او لم يتفقوا وذهب بشر
المريسي الى انه لا يصح القياس الا على اصل ورد النص بتعليله واجمعوا
على انه معلل لنا ان ما دل على صحة القياس لم يخص القياس
على اصل دون اصل فوجب ان يصح القياس على سائر الاصول ولان
اثبات الحكم في الاصل بعلة تدل الدلالة عليه كاثباته بالاجماع او النص
لان الجميع سوا في اثبات الحكم فجوز القياس عليه احتج
بشر بان الاصل اذا لم يكن مجمعا على تعليله او لم يرد النص بتعليله
لا نامن القياس الخطا فيها لانه يعلم انها علة بغالب الظن ولانه
لا يجوز القياس على الصلوات الخمس في ايجاب سادسة ولا على
شهر رمضان في ايجاب صوم اخر ولا معنى فيه الا انه لم يرد النص
بتعليله ولا اجمعوا عليه والجواب عن الاول
ان المظنون فيما يجب العمل به كالمعلوم به الا ترى ما ذكرنا من
حسن تحمل المشاق في طلب الارباح المظنونة كحسنه في
طلب المعلومة فاذا كان كذلك لم يكن فيما اوردناه شبهة

ولان من الفروع ما يجب ان يقاس [illegible]
ان لا يجوز ذلك لان القياس لا نامن الخطا فيها [illegible]
فيه وبعد فان القياس اذا علم بدليل قاطع جواز القياس في
كل اصل امن الخطا فيه والجواب عن الثاني ان الاجماع منع
من القياس عليه ولولا ذلك لجاز القياس الا ترى ان العموم لو دل الدليل
على ان بعضه لا يجوز العمل به لا يمنع ذلك في كل عموم كذلك هذا
مسئلة طرد العلة لا يدل على صحتها عندنا وهو المحكي عن
ابي الحسن خلافا لبعض الشافعية لنا ان طرد العلة هو
تعليق الحكم بها اينما وجدت وهذا انما يصح بها اذا ثبت كونها علة
فوجب ان يثبت اولا كونها علة ثم تعلق الحكم بها ولان جريانها
منازع فيها كما ان كونها علة منازع فيه فكيف يستدل بما هو
منازع على منازع ولان جريانها لا يخلو اما ان يكون في فروعه او في
فروع خصمه ولا يجوز ان يكون جاريا في فروع خصمه مع دفعه ان يكون
علة فلم يبق الا ان يكون جاريا في فروع نفسه وهذا لا يدل على صحتها
لان جريانها اذا كان حكمها في فروعه كانه قال الدلالة على صحته
قولي هذا الذي قد قلت مثل هذا في مسئلة اخرى فيجعل دعواه حجة على
الخصم وهذا مما لا يخفى فساده على احد من اهل النظر ولان القائل
بصحة هذه العلة لو قيل له لم اجريتها في المعلول لقال لانها علة
ولو قيل له لم قلت انها علة قال لجريانها في معلولها فيكون مستدلا
على الشي بنفسه وهذا لا يجوز احتج من خالف فيه باشيا
منها ان العلة العقلية متى لم يدفعها اصل عقلي حكم بصحتها
كذلك الشرعية متى لم يدفعها اصل شرعي وجب الحكم بصحتها

ومنها ان يجوز ان تكون العلة اذا اضيف الى اسنادها فجريانها يقتضي صحتها
لانها لو كانت فاسدة لكان على فسادها دليل فاذا لم يكن
وجب القطع بصحتها ومنها ان جريانها لو لم يدل على صحتها لم يكن هناك
دليل ها هنا دلالة على صحة العلة والجواب عن الاول
ان العلل العقلية جريانها لا يدل على صحتها بل يعتبر ان دل الدليل
على صحتها حكم بها والاولى ان العلل العقلية والعلل الشرعية سوا
في هذا الا ترى ان العقل لا يدفع القول بقدم الاجسام كما لا يدفع القول
بحدوثها وانما يحتاج الى النظر والاستدلال كذلك هذا
والجواب عن الثاني ان قصور العلة اذا دل على فسادها
لم يجب ان يكون تعديها يدل على صحتها لان الشي اذا دل على حكم
لم يجب ان يدل ضده على ضد ذلك الحكم الا ترى ان الفعل المحكم
يدل على كون فاعله عالما وما ليس بمحكم لا يدل على كونه جاهلا
وبعد فان منهم من يقول قصور العلة لا يدل على بطلانها
والجواب عن الثالث ان لقائل ان يقول لو كانت صحيحة لكان
الدلالة عليها فلما لم يدل دل انها فاسدة فتعارض الدعويان
والجواب عن الرابع ان ها هنا طرقا كثيرة يعلم بها صحة
العلة سنذكرها جملة من بعد فبطل ما قال

فصل

واعلم انه لابد في القياس من اصل وفرع ولابد من شبه بينهما ولابد
من شبه مخصوص للحكم به يتعلق ولابد من دليل يعلم به ان الحكم يتعلق
بذلك الشبه ولابد ان يكون تلك الدلالة شرعية ولا يكون عقلية
في جميعه فنقول اما الاول فلان القايس طلب الحكم في
الفرع من الاصل فلابد من اصل يقيس عليه ولابد من فرع يطلب حكمه
واما الثاني فلان الحاق الفرع بالاصل انما يصح اذا كان بينهما شبه
فالحاقه به دون غيره يوجب شبها بينهما حتى يكون الحاقه به اولى من غيره

(98 mg vedge- platt 17.8.51)

واما الثالث فلابد من شبه مخصوص لانه لا يمكن اعتبار ما به يتعلق الحكم في
الاصل اذ لا يصح ان يقيس عليه باي شبه كان لانه لا فرق بين من قال هذا وبين
من قال يجوز اثبات الحكم بغير دليل ولانه لا يكون فرق بين العالم والعامي
في جواز قياس الفرع على الاصل واما الرابع فلانه لابد ان يعلم ان ذلك الحكم
يتعلق بذلك الشبه وانما يعلم ذلك بدليل واما الخامس فلان كون
الحكم شرعيا فالدليل عليه يجب ان يكون شرعيا

فصل

والطريق الى معرفة صحة العلل من جهة الشرع مختلف لانه اذا ثبت انه لابد
في القياس من علة وشبه والعلة قد تكون فاسدة وقد تكون صحيحة
فلابد من طريق يعلم به صحيحها ويميز صحيحها وفاسدها والطريق فيه ينقسم
الى قسمين الاول ان يعلم بالنص او ما يجري مجرى النص نحو كونه مفهوما
بالنص والثاني ان يعلم صحتها بمعنى غير النص بان يقوى امارة شرعية
تعلم بها صحة العلة وذلك ينقسم فمنها ما اتفقوا عليه ومنها
ما اختلفوا فيه فالاول يعلم صحته بمعنى يرجع اليه والثاني يعلم صحته
بمعنى هو غيره فعلى هذا اما ان صحة العلة اما الذي يعلم بالنص فعلى وجوه
منها ان يكون فيه تاويه المصلحة كقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن
الفحشاء والمنكر وكقوله تعالى في تحريم الخمر ويصدكم عن ذكر
الله وعن الصلوة وهذا اقوى ما يرد في هذا الباب ومنها
ان يكون فيه لفظ التعليل وهذا الذي يليه في القوة نحو ان يقول حرمت
كذا لعلة كذا او لاجل كذا او لكذا او لكي يكون كذا الى ما شاكله
لان كله يستعمل في الانبا عن التعليل ومنها ان يذكر النبي صلى
الله عليه ما يصلح ان يكون علة عقيب الحكم على وجه يقتضي لفظه
ان يتعلق بالحكم فيجب كونها علة نحو قوله ان الله اطعمك وسقاك
وقوله انه يبعث يوم القيامة ملبيا ونحو ما روي ان بريرة اعتقت

فيه [illegible] لان تعلق الثاني بالاول بالفاء
او ما يجري مجراها يقتضي كونه علة اذ لا تعلق بينهما الا بهذا الوجه
ومنها ان يذكر ما يمكن ان يكون علة بعد الحكم من غير
حرف يوجب تعلقه به وهذا كالاول في انه يقتضي كونه علة
كقوله انها من الطوافين عليكم والطوافات وكقوله عليه السلام تمرة
طيبة وماء طهور لان ذكر الصفة عقيب الحكم لو لم يرد التعليل
لكان لا يفيد تعلقا به فدل انها علة ومنها ان يعلق الحكم بالسؤال
على وجه يقتضي كونه علة نحو ان يسال النبي صلى الله عليه عن الزنا
فيوجب الحد وعن عدم الماء فيوجب التيمم وعمن ساله عمن افطر
في رمضان فامره بالكفارة لان اطلاق السؤال وورود الجواب
عليه يدل على انه علة ومنها ان يفعل فعلا مخصوصا
عند فعل ويعلم انه لاجله فعل ولولاه لما فعل كما روي انه سها فسجد
ومنها تنبيهه عليه السلام السائل على امر يجوز ان يكون علة
للحكم كما روي في حديث الخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين وكقوله
في بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف وتنبيهه عمر عن سؤاله عن
القبلة ارايت لو تمضمضت ومنها ان ينبه على ذلك بطريقة الفرق
والنفي والاثبات وعلى هذا قال الفقهاء في قوله اذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم ان كونه جنسا واحدا علة او بعض في
العلة ومنها التنبيه بالفعل نحو تعلق كثير من الصحابة في امامة
ابي بكر انا رضيناه لدنيانا كما رضيه رسول الله صلى الله عليه لديننا
فنبهوا بتقديمه اياه في الصلاة على هذا الحكم ومنها ان يمنع من
الفعل عند صفة فينبه بذلك على انها العلة نحو قوله لا يقضي
القاضي بين اثنين وهو غضبان ومنها ان يذكر المحكوم فيه

ويصفه بصفة ثم يعقبه بالحكم [illegible]
لها ويسألونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض
فامر بالاعتزال بعد وصف المحيض بالاذى فدل على انه علة الاعتزال
ووجوبه ومنها ان يذكر لها نظير يستغني عن ذكره فيدل
انه العلة كقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فوصفه الايمان
بالعقد يدل انه العلة ولهذا قلنا ان الكفارة لا تجب في يمين الغموس
لانه لا عقد هناك ومنها تعلق الحكم بالشيء على وجه الشرط
والجزاء فيدل على ان ما علق به علة الحكم وذلك قوله فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر معناه فافطر فعدة فدل ان
المفطر عليه القضاء وكذلك قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى
من راسه ففدية يعني فحلق ففدية وكذلك قوله من بدل دينه
فاقتلوه وقوله من قتل قتيلا فله سلبه ويدخل في هذا تعليق الحدود
والعقوبات بالافعال ويدخل فيه الوعد والوعيد ومنها ذكر
الغايات بعد ذكر الاحكام في حظر او اباحة فانه ينبه على انه
علة تغير الحكم نحو قوله فاذا تطهرن فاتوهن بعد حظر الاتيان
وكذلك القول فيما يجعل غاية الايجاب نحو قوله لا زكاة في مال
حتى يحول عليه الحول فينبه على ان الحول علة لاستقرار وجوب
الزكاة وان كان في اسبابه ما تقدم وهو وجود المال لانه عليه
السلام لا يقول لا زكاة في مال الا وجعل المال سببها ثم قيد ذلك
بحول الحول ولان ذلك يشبه بالغاية وقد اختلفوا فقال من
علينا ان الزكاة تجب بالمال وذكر الحول على طريق التوقيت وجواز
التاخير كالاجال في الحقوق الداخلة فيها وسائر الفقهاء خالفوه
لانهم جعلوا حلول الحول علة لاستقرار الوجوب لتشبيه
الخبر عليه ومن هذا قوله عليه السلام حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق من عسيلتك لانه جعل ذلك من تمام اباحتها للاول

[illegible] فلابد من شرائط يجوز زوال
بيان الاول في توابعه ويفيد الباقي مجمع ومنها ذكر العباده
والمنع من الشغل عنها فذلك تنبيه على ان العله الشغل عنها كقوله
فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع نبه ان كل ما شاغل عن العباده
كالبيع وعلى هذا قوله لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم عن ذكر الله
وكذلك قوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل نبه ان ما عدا الاكل
مثل الاكل وهذا كثير وهو في دلالة النص ومنها ذكر
الاستحقاق وذكر سببه وما يقتضي كونه سببا له فيكون سببا
على العله كقوله لا وصية لوارث ذكر كونه وارثا وكقوله القاتل
لا يرث وكقوله للراجل سهم وللفارس سهمان فهو تنبيه على عله
الاستحقاق ومن هذا قوله حرمت عليكم امهاتكم ومنها
نفي الحكم لاعدام فيقتضي التنبيه على ان ذلك الامر عله او كالعله
في صحة ذلك كقوله لا نكاح الا بشهود ولا صلاة الا بطهور
فكان لنفي ذلك يقتضي ان المذكور له تاثير فاما ان المؤثر هو بانفراده
يحتاج الى دليل ومعنى ذلك لا يخرج من ان يكون سببا ومنها
ان يذكر تعالى حكما محتاجا اليه ويذكر النيابه فيه عن ذي
الحق بعد وصفه بما يحوج الى النيابه فيكون سببا على العله كقوله
تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع
ان يمل هو فليملل وليه بالعدل ومنها ان يكون سببا
لان الاسباب في الاحكام على الاعتدال بالدلاله والدلاله
فيها على وجهين احدهما ان يدل انه ليس بعله اصلا وذلك
لعدم في الجمع والثاني ان يدل على انه عله مع غيره او مع شرط
ومنها ان يكون شرطا لان الشرط قد يكون عله
للحكم الا ان يتقدم العلم بالعله او السبب فيصير شرطا لذلك

فاما ذا [illegible] فلابد من كونه [illegible]
وعلى هذا يجعل زنا المحصن عله في الرجم [illegible] والفرق
بين الشروط والعله ان العله تؤثر في الحكم والشرط لا
تؤثر في الحكم مثاله من العقليات العلم عله كونه عالما وكونه
حيا شرط ومثاله في الشرعيات الزنا عله الرجم والاحصان
شرط لانه حال جميله فلا يوجب الرجم وانما يوجب صفه في
الزنا وهو انه يقع اعظم واغلظ ومنها ايجاب الفعل لاجل
غيره كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وقوله فلم تجدوا
ماء فتيمموا فهذه الوجوه التي ذكرناها تنبيه على ما لم يذكر ولا
لا يخرج شي من ذلك من تعليلهم بالنص فاما الحاق من الحوى بفحوى
الخطاب فبعيد لانه ليس من التعليل في شي ولذلك لا يحتاج
الى استنباط ونظر كقوله تعالى ولا تقل لهما اف واما الحاق من
الحوى ما طريقه العموم نحو نهيه الطعام بالطعام الا مثلا
بمثل فبعيد لانه لا مدخل لذلك في طريقة التعليل ولا فرق في هذه
الوجوه التي ذكرنا بين ان يكون النص بالكتاب او السنه او الاجماع
وجميع ما ذكرنا من العلل ينقسم الى ثلاثة اضرب احدها ان يكون
العله مطابقه للاسم والاخر العله تكون قاصره عن الاسم والاخر
العله زايده ولا ابن لهذا مثاله قوله عليه السلام الطعام بالطعام
اذا جعل الشافعي العله في التحريم الطعم كانت عله مطابقه للاسم
ومثال الثاني قوله الحنطة بالحنطة اذا جعلت العله فيها كونها مكيلا
واللفظ في الحنطة اعم لانه يقع على القليل والكثير ومثال الثالث
تعليل الحنطة بالكيل فهذا التعليل اعم من الاسم فقياس عليه كل مكيل في
الاول النص بالمعنى من التعليل لان النص يبقى عما يبقى عنه العله فلا
فايده في التعليل وانما ذكر التعليل تاكيدا واما الثاني اذا كانت العله
قاصره عن الاسم فمنه في زياده الدلاله فلا فايده والثالث اذا كانت العله اعم

[illegible] الكلام فيه

[illegible] معنى غير النص فانه على وجوه

[illegible] واختلف في علته على قولين او ثلاثة فاذا

علم فساد بعضها علم صحة الباقي قال القاضي وهذه طريقة قوية

في هذا الباب ولا فرق بين ان يكون معللا بالاتفاق او يعلم ذلك بدليل

سوى الاتفاق او بالامر بالقياس مطلقا ولا مانع لان كان ذلك يقتضي

كون الاصل معللا كما ان جميعه يقتضي اثبات بعض الاحكام التي هي الاصول

فذهب بعض الجلة لا يجب القياس الا على اصل اتفقوا على تعليله

او ورد النص بتعليله وقد بينا ذلك فيما تقدم وانما قلنا ذلك

لان الاصل اذا علل بعلل فبطل جميعها الا واحدة ثبت صحته لانه

لا يمكن سواه وهذا الوجه هو الذي يريد فيه شيوخنا قسمة

اخرى فيقولون اما ان يقوى بعضها عنده او يفسد بعضها عنده

او يعتدل جميعها عنده وفي الوجهين الاولين يلزمه ما اداه اجتهاده

اليه وفي الثالث يكون مخيرا وهذا في الاجتهاديات فاما ما الحق

فيه واحد فلا يجب الا بفسد اما ان يصح واحدا ويفسد ويصح الباقي

مثال ذلك ما روي ان بريرة لما اعتقت خيرها رسول الله صلى الله عليه

فهذا معلل بالاتفاق واختلفوا في علته فقال اهل العراق العلة كونها

مالكة لبضعها وبدل بضعها وقال الشافعي كونها بالعتق كاملة الحال

مع نقص الزوج فاذا بطل الاول بطل الثاني وان استويا عنده فهو

مخير على ما بينا وعلى هذا اختلافهم في علة الربا فقال اهل العراق القدر

والجنس وقال الشافعي الطعم والجنس وقال مالك الاقتيات في الجنس

فاذا بطل وجهان صح الثالث ولعل اكثر القياس يرد على هذا اذا

كان الاصل واحدا لان القياس على ضربين احدهما الاصل واحد

والاختلاف عليه يختلف الفروع والثاني الاصول متغايرة ولتغايرها

يختلف الاحكام في الفروع [illegible]

جمعا لو جعلت علة فيعلم ان العلة ما يعلم من النطق او [illegible]

تقرب من الاول وقال القاضي ان ذبنا الاول ما يعلم ان الاصل معلل ثم

اختلفوا في علته والثاني يدخل فيه ما هذا حاله وما ليس هذا حاله

وفي الاول لا بد ان يعلم ان العلة بعض ما قاله القايسون وفي الثاني لا يجب

وفي هذا بيان ان اسقاط العلة يفسدها وانما قلنا ان هذا ينبئ عن

صحة العلة ان القايس اذا سبر الاصل فيعلم ان الذي يجوز ان يكون

للحكم به تعلق ليس الا ثلاث صفات ثم اذا ابطل البعض في اسر منها

علم صحة الثالث ولا فرق بين ان يكون ذلك الثالث متعديا او لا يتعدى

لان اسقاط غيرها يقتضي كونها علة على اي سبيل كانت لان النقض يدل على

الفساد قال القاضي مثال ذلك العلة في الدراهم والدنانير

اما ان يكون الوزن او كونه ثمنا فاذا اسقط الوزن بطل كونه

ثمنا وان لم يتعد ولاصحاب ابي حنيفة في ذلك كلام وانما ذكر ذلك

مثالا ومنها ان يسبر الاصل فيمكن ان يعلل بعلتين احداهما لا

تتعدى حكم بان الاخرى هي الصحيحة وسيبين من بعد الكلام في

العلة القاصرة ان عند اهل العراق لا يجب وعند الشافعي يجب وهل

ترجح ما سنبينه من بعد ومنها ان يعلم لبعض صفات الاصل

تاثير في الحكم المعلل فيكون بان يجعل علة اولى لان موضوع العلل

انما هو للتاثير في الاحكام فاذا ثبت ان لبعض الصفات التاثير فلا

وجه للعدول عنها مثاله البالغة المزوجة تملك بزوج

نفسها قال اهل العراق البلوغ وقال مالك والشافعي العلة

الزوج والاول اولى لان للبلوغ تاثيرا في الولاية فان جعل

[illegible] انما نعلل الربا بالكيل والجنس اولى لان للكيل تاثيرا
في صحة العقد وفساده وليس للطعم والاقتيات ذلك ومنها
ان يوجد الحكم بوجود الصفة ويرتفع بارتفاع الصفة ولا صفة غيرها يحتمل
فيلحق الفرع فنعلم انها علة الحكم فاما اذا شاركها في ذلك صفة اخرى
فانما نحتاج في انها علة الى طريق اخر وقد اختلفوا في ذلك فمنهم
من قال هذه طريق يدل على صحة العلة العقلية ويلحق بها الشرعية
ويقول هو معنى القياس ومنهم من صحح ذلك مع التعبد بالقياس
وعند ذلك يقول ان طريق العلل الشرعية كطريقة العلل
العقلية ومنهم من قال ليس في ذلك دلالة الا من جهة الاجماع من
الفقهاء القائسين قال ابو رشيد هو اختيار قاضي القضاة
ومنهم من يقول يدل على صحة العلة اذا لم يعترضه سواها يخص
بهذه القضية قال القاضي وقائل هذا القول يرجع في التحقيق الى غير
هذه الطريقة لانه يقول اذا اختصت هذه الصفة بهذا الحكم كانت هي
المؤثرة فيكون راجعا الى طريقة التاثير ومنهم من يقول ذلك
يدل على صحة العلة وكان ابو الحسين يستدل بذلك وذهب الشيخ
ابو عبد الله الى انه لا يدل في العقليات ولا الشرعيات وحجة
قول ابي الحسين انه اذا وجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه دل على
ان العلة وهذا مستمر في العقليات والشرعيات اذ لو لم
نقل ذلك لانسد علينا طريق المعرفة بالعلة والمعلول وحجة
قول ابي عبد الله ان عند وجود المدرك تصير القدم [illegible]
مدركا ثم وجود المدرك ليس بعلة والصلوة تجب مع وجود
العقل وترتفع بانتفائه ثم العلة في وجوبها شي اخر غير العقل

ولان قوله يوجد الحكم بوجودها [illegible]
وقد ثبت كونها علة ومن شرط ان لا يوجد صفة اخرى يفيد تعبد لان مشاركة
صفة اخرى له في هذه القضية لا يمنع كونه طريقا لصحة العلة بل يجب ان يعد
ذلك كالمعارضة قال الفقيه فاذا صح ذلك في العقل والشرع ولم يوجد
هناك اثر لم يبق الا اتفاق القائسين ومنها ان يعلم ان الصفة
التي جاورتها الحكم واحدة من الصفات وما عداها متقدمة فبان
نجعل هي علة اولى مثاله البلوغ اولى بان نجعل علة من الابوة وكونها من
وجه لان البلوغ مجاورة وذلك لوجهين احدهما انها المجاورة هي المؤثرة
دون غيرها والثاني انها تعرض وهذه حادثة والمجاورة اولى
بان نجعل علة ومنها طردها وقد سبق الخلاف فيه مسئلة
واختلفوا في الاصل المقيس عليه فقال بعضهم هو حكم النص نحو تحريم
التفاضل في البر ومنهم من قال الاصل المحكوم فيه وهو البر
والذي نختاره ونشرحه انه النص الذي يثبت الحكم به كالخبر الوارد
في تحريم التفاضل في البر احتج من ذهب الى القول الاول بوجوه
منها ان من حق الاصل ان يشاركه الفرع في الشبه وهذا لا
يتاتى في الخبر ومنها ان من حق الاصل ان يكون معللا وهذا
يتاتى في حكم النص لان النص لا يصح تعليله ومنها ان من حق
الفرع ان يكون مشبها للاصل في الحكم وهذا لا يتاتى في النص والذي
يدل على ما قلناه ان المراد بالاصل في القياس الشرعي هو الامر
الذي يؤدي النظر فيه الى العلم بحكم الفرع ومعنى نسبته حكم
النص في كونه مرادا لله تعالى كان الحكم الثابت بالنص مرادا له

لان ما يتعلق الفرع به هذا النص ويمكن الوصول الى حكمه من جهته وبالنظر
فيه من القول ان يوصف بانه اصل وان وصف بانه اصل لغيره واذا ثبت هذا
وعلمنا ان القياس يحكم الارز على حكم البر في تحريم التفاضل بالمكيل ان
يثبت هذا الحكم في الارز لمكان الخبر والنظر فيه ولولا ذلك لم يثبت تحريم
التفاضل في الارز   يوضحه انه يتأمل في تناوله الخبر من تحريم التفاضل
في البر انه متعلق بالاسم فقط او بصفة البر فاذا علم ان التحريم متعلق
بصفة ولعلنا بالقياس امكنه ان يعرف حكم الارز فاذا ثبت انه
بالخبر والنظر فيه نعرف حكم الفرع دل ان الخبر هو الاصل هذا كما
نقول الحوادث التي هي من فعلنا اصل لسائر الحوادث من الاجسام والاعراض
انها فعله تعالى   ولا يقال انه بالنظر في حكم الخبر نعرف حكم الفرع لانه لولا
الخبر لما علم حكم البر دل انه الاصل   والذي يدل على فساد
قول من يقول الاصل هو البر ان الاصل لابد من وجوده في نتيجة القياس
ولو لم يوجد البر لصح القياس ولان حكم البر نعرف بالخبر دل انه
الاصل   والجواب عن اول ما تعلقوا به ان ما ذكروه
يوجب ان يكون الاصل هو البر دون حكم البر لان الشبه يحصل فيه
والصحيح ان يقال الفرع يجب ان يكون مشاركا لحكم الاصل
في الشبه الذي جمعهما او فيما يوجد فيه حكم الاصل   والجواب
عن الثاني ان كون الحكم هو المعلل لا يمنع كون الخبر اصلا وانما
نعلل الحكم الثابت بالخبر لكي يتوصل الى حكم الفرع وان كان الخبر
هو الاصل   والجواب عن الثالث ان الصحيح في الفرع ان يقال
حكمه يجب ان يكون مثل حكم الاصل لا مثل الاصل فان استعمل
على غير هذا الوجه كان توسعا   مسألة اختلفوا

في العلة المنصوصة على ثلاثة اقوال   فمنهم من قال يجب وهو قول ابراهيم النظام
واصحاب القاسم ومنهم من قال لا يجب وهو مذهب اصحاب ابي حنيفة
ومنهم من فصل فقال اذا كانت العلة منصوصا عليها [illegible] بالاجماع
صح القياس عليها وان لم يتعبد وان كانت مستنبطة لا يجب والى هذا ذهب الشيخ
ابو عبد الله   والسيد ابو طالب   وجه القول الاول
ان العلة انما تستنبط لفائدة ترجع الى الحكم لانها لا تراد لنفسها وتلك
الفائدة قد تكون لحمل الفرع عليه وقد تكون للمنع من حمل الفرع
فاذا افادت هذه الفائدة صحت   ولانه ثبت في العلل المنصوصة
بالتعبد فجوز اكثرهم ذلك كذلك يثبت بالاجماع فما الذي
يمنع من ذلك استنباطا   ولان في العقليات بالتعبد من العلل
كتعليلنا القدم يستحيل بانه عالم لذاته كذلك في الشرع [illegible]   ولان
النبي عليه السلام لو علل فلم يدل لا تعبد على اثبات القياس لعلمناه
عليه مع امتناع القياس فكذلك يعتد التعبد بالقياس ما الذي يمنع ان تكون
علة لا تعبد   ولان الله تعالى علل وجوب الصلاة بانها تنهى عن الفحشاء
والمنكر وان لم يتعبد   ولان الغرض في التعليل الافادة فاذا افاد
وجه المصلحة صح وان لم يتعبد   وجه قول ابي الحسين لان هذا
التعليل لا يفيد الا ما افاده النص فلا معنى للتعليل   ولان الغرض بالتعليل
حمل الفرع اليه فمتى لم يفد وان لم يتعبد فلا وجه للاستنباط
وجه ما يقوله الشيخ ابو عبد الله قال ان صحة التعليل تابعة
لكون استنباطها مفيدا الاحكام الفروع بدليل انها تفيد استنباطه
لذلك فتعليل الاصل به صحيح والعلة صحيحة وما لا يفيد ذلك

ويعلم حسن العلة لا يصح الا ترى انه لا يصح تعليل وجوب الصلاة
والصيام والحج وسائر اصول الشرع لعله لما لم يصح حمل الفروع عليه في
الوجوب وتعليل احكامنا انما يصح لما امكن حمل الفرع عليه ولان تعليل الاصول
ما هو الا من فعل الصحابة وقد علمنا انهم عللوا ليردوا الفرع اليه ولم يشتغلوا
بتعليل لا يتعلق بالعلة الا ما يعلم بالنص وليس هذا كالعلة المنصوصة
الا ترى انه تعالى علل وجوب الصلاة بانها تنهى عن الفحشاء والمنكر وان لم يجز
لنا ان نعلل وجوبها دل انه لا يجوز ان يقاس المستنبط على المنصوص
ولان المستنبط يجب ان يكون مفيدا ولا فائدة سوى حمل الفروع
عليه لان حكم الاصل معلوم بالنص ولا كذلك المنصوصة لانه يجوز ان
يكون المصلحة متعلقة بذلك مسئلة ولا يعلل الاصل
بجميع اوصافه عند ابي عبد الله وابي الحسن لانه لا يصح ان يتعدى فلا فائدة
فيه فان ورد النص بان جميع الاوصاف علة جاز لانه يكون بيان وجه
المصلحة فاذا حصلت فيه فائدة صح وقال بعضهم يصح وان كان مستنبطه
لانها كالعلة القاصرة في انها تمنع القياس وذكر قاضي القضاة
ان ذلك يفسد من وجه اخر وذلك انه لا بد ان يكون في اوصاف
العلة ما لا يتعلق الحكم به لانا ان جعلنا العلة ما له صار الحكم مصلحة
فمعلوم انه لا يكون الوجه في كونه مصلحة جميع صفاته وان جعلناها
امارة فبعيد ان يجعل جميعها امارة مسئلة العلة في الاصل
يجوز القياس عليها سواء ثبتت بالاجماع او بدليل اختلفوا في العلة
التي يعلل بها الاصل كما اختلفوا في الاصل المقيس عليه على ما بينا
من خلاف بشر فقال بعضهم العلة يجب ان يكون ثابتة بالاجماع
ومنهم من قال يجب ان يثبت باتفاق الخصمين حتى يجوز القياس
عليه ومنهم من قال يجب ان يكون منصوصة والا لم يصح

القياس عليه وعندنا الاعتبار بان يعلم صحة العلة بدليل
لنا ان حكم الاصل اذا صح ثبوته بدليل فكذلك علة الاصل
ولان بعض صفات الاصل اذا اجمع عليه فهو حكم فجاز ان يثبت بدليل
كسائر الاحكام واما اعتبار اتفاق الخصمين فلا يصح لانهما يتفقان
على فاسد وانما فيما لا يدل على صحة العلة كما لا يدل على صحة الحكم
وانما يجري ذلك مجرى الدلالة في رسوم الجدل والنظر لانه يصح في
نفسه واعتبار الاجماع لا يصح لان سائر الادلة كالاجماع في
انه يثبت به الاحكام كذلك العلة وقول من يعتبر التسليم يبعد لان
ذلك لا يدل على صحة العلة ولانهما ان نقلا الكلام الى تصحيح
العلة لم يكونا خارجين من المسئلة ولا مستقلين اذا كانت المسئلة لا تتم
الا بذلك فللمعلل ان يدل على صحة العلة ان لم يسلم الخصم
واحتج من خالف بان تصحيح العلة انتقال من المسئلة قلنا لا
لان المسئلة لا له ان يطوي على ثبوت العلة وتصحيح العلة مسئلة
لا خلاف في اعتبار الشبه بين الاصل والفرع ثم اختلفوا
في الشبه فالذي عليه اصحاب الشافعي انها على ضربين قياس
معنى وقياس علة الاشباه فاما قياس المعنى فاختلفوا فيه
فمنهم من قال الجاري بالاصل فيه بما فيه نص اذا كان من جهة
فهم المعنى لا يساوي الاسم فهو قياس معنى وقالوا اما عند النافي
في قوله ولا تقل لهما اف مفهوم بالقياس ومنهم من قال
قياس المعنى لا يكون الا والمعنى مفهوم لا بالنص مرتبا ولا يجوز

ومن يحتج [illegible] ويعرف طريقة الاشباه
ويقال [illegible] ان الاصل واحدا او نقل الشبه بعينه فهو قياس معنى ولا
[illegible] على ما جاء فان الفقهاء فمنهم ان قياس المعنى يحصل باربع
شرائط اولها ان يكون المعنى مفهوما والثاني ان لا يعم بالنص ولا
بفحواه والثالث ان يعلم بضرب من الاجتهاد والرابع ان يكون الاصل فيه
واحدا او نقل الشبه بالاصول ويضعف فهذه المعاني يصير قياس
معنى واما اعتبار ان يكون الاصل واحدا او نقل الشبه بالاصول لان
ما عاد به الاشباه طلبه قياس معنى واما هو قياس غلبة الاشباه
واما قالوا اذا قل الشبه صح لان امكان يستوي الاصل الواحد لا يمنع
قياس معنى ثم هذا تقسيم فاذا ورد النص بالتعليل او فهم ذلك منه
فهو خارج عن غلبة الاشباه داخل في قياس المعنى وكذلك ان
كان دخوله في ان يكون القياس نفسي ان الطريقة فيه واحدة فهو
من هذا الباب مثاله قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب ثم تعليل الاصل بالرق وتعيين العبد عليه في تنصيف
الجلد لان هذا الفرع لا يحاذيه اصل اخر ثم سوغ بعضه اظهر من بعض
وان يسلم ان يكون قياس معنى واما قياس غلبة الاشباه فهو على
ضروب يجمعها طريقة واحدة وهو اختلاف الشبه في طريقة
القياس وينقسم في الجملة ثلاثة اقسام الاول ان يكون الفرع واحدا
والاصول مختلفة والثاني ان يكون الاصل واحدا والفروع
مختلفة والثالث ان يكون الاصل واحدا والفرع واحدا
ويختلف الشبه لان الكل يشترك في اختلاف الشبه من الاصل
والفرع فمثال الاول قتل العبد ما يلزمه هل هو قيمته بالغة
ما بلغت لتشبهه بالمملوكات او فيه مجبور به لتشبهه

بالحر وعلى هذا الاختلاف في جرا العبد
طريق الخلقة ومنهم من يعتبر الفقه وكذلك لتخالج الزنا
في انه لا نقر عليه ونسخ منه ونسبه الصحيح في سوق
ومثال الثاني ما قلنا في خيار المعتقة تحت الزوج اتفقوا انها تخير اذا كانت
تحت عبد واختلفوا في العلة وكذلك علة الربا اختلفوا فيها واي
العلل اولى لا من ترجع الى اختلاف الفروع لا الى اختلاف الاصول
ومثال الثالث ان يستوي الاصل والفرع في انهما واحد ويمكن ان يحمله عليه
بشبهين فيشطر انهما اقوى نحو ما دون البيع وازالة النجاسة للطهارة
بالماء لان الشبه هو كونه طهارة لكل احدهما طهارة عن حدث
والاخر طهارة بالماء فهما مع كل الشبهين وكل ذلك من غلبة الاشباه
ثم العلة قد تكون بالكثرة وقد تكون بالقوة. فاما نفس الشبه فاختلفوا
فيه فمنهم من يعتبر الشبه في الصورة نحو ما حكي عن بن علية انه قاس القعدة
الاخيرة على القعدة الاولى في انها ليست بواجبة بانها قعدة في الصلاة
وكقياسه القراءة على التشهد في انها ليست بواجبة بانها ذكر
ذكر ومنهم من اعتبر الحكم دون الصورة والمشابه وهو الذي
اشار اليه الشافعي ومنهم من جوز الامرين وهو الذي يختاره
القاضي ومثال شبه الحكم ما ذكره الشافعي ان العبد اشبه
الحر في باب القصاص لان احكامه في العبادات احكام الحر دون سائر
المملوكات فقد قصر الشافعي واصحابه من القياسين من طرق المعنى والعبارة
فسموا الاول قياس معنى وقالوا الحكم فيه واحد والثاني قياس
غلبة الاشباه وكل مجتهد فيه مصيب والصحيح ان الاعتبار بقيام
الدلالة في تعليق الحكم بالشبه فاذا ثبت ذلك كان الحاق الفرع بالاصل

[illegible] لانه اذا اجتمع في الشبه [illegible] استوا ان له شبها باصل او يكون له
اصول [illegible] واصول [illegible] وتغير قوة الشبه فيما تعلق الحكم به
فيستوي ان يكون له اصل واحد واصول كثيرة وكذلك لا فرق بين الشبه
بالصورة او الحكم لانه اذا دلت الدلالة على ان ذلك وصف يتعلق به ولا فرق
في ذلك بين علة الاشباه وغيرها في هذا الباب لان جميعها اشتركت في
ان الحكم الشرعي يتعلق به فوجب ان يتبع عليه وهذا هو الذي ذهب اليه
اكثر اصحاب ابي حنيفة وشيوخنا المتكلمون وحكي عن ابي الحسن ان
الحاق الشي بجنسه اولى من رده الى غير جنسه ثم اختلفوا في الجنس
فمنهم من اعتبر التشابه في الحكم الشرعي ومنهم من اعتبر التشابه في
الصورة فان كان الاول اقرب لان المطلوب هو الاحكام فالتشابه فيه
اولى احتج من قسم القياس فيتمسك على ما ذكرنا ان الفرع اذا
كان له اصل واحد جرى لا شبه بغيره فان حكمه يظهر ويجلي فيجري
مجرى النص واذا تجاذبه اصول واشباه فانه لا يظهر كذلك ففرقنا كما يجب
الفرق بين النص والاجتهاد كذلك بين هذين الطريقين والذي يدل على
صحة ما قلنا ان الفرع وان تجاذبه اصول فاذا دل الدليل على اعتبار
شبه يجمع الفرع واصلا واحدا فانه يجب رده اليه ولا يجوز اعتبار
سائر الاشباه ما لم يدل الدليل على صحة اعتباره فلو كان له اصل
واحد ودل الدليل على ان الشبه الذي بينهما لا يصح اعتباره لا يصح
حمل الفرع عليه فدل ان المعتبر قيام الدلالة ولا فرق بين ما له اصل
واحد واصول وشبه واحد واشباه فان قيل اذا كان له
اصل واحد فالشبه الذي يجمعهما لا معارض له وما لا معارض له اقوى
بخلاف ما له اصول كثيرة قلنا السببين كذلك لان الشبهين

106

105

احتص بها الفرعان اذا انضم [illegible] الدلالة [illegible]
يتعلق بها دون غيرها فقد استويا في باب القوة وان كان احدهما
يتعلق باصول كثيرة والاخر لا يتعلق الا باصل واحد لان تلك الاصول
مع قيام الدلالة انه لا تاثير لها وجودها كعدمها فان قيل اذا كان
له اصل واحد صارت طريقة القياس بمنزلة ما لا يحتمل واذا كان
له اصول كانت محتملة فكان غير المحتمل اولى قلنا اذا ادى
اجتهاد القايس بامارة دلت على ان حمل هذا الفرع على اصل واحد
اولى فقد زال الاحتمال والجواب عما احتجوا به ان الاصول
ان ظهور الحكم ان يكون له اصل واحد بل قوته وظهوره بقيام الدلالة
على وجوب حمله على اصله فيستوي ان كان له اصل واحد او اصول لا
يختلف الحال مسئلة اختلفوا في تخصيص العلة الشرعية
على ثلثة اقاويل فمنهم من جوز تخصيص جميعها وهو الذي ذهب
اليه شيخنا ابو عبد الله وحكاه عن ابي الحسن وذكر انه مذهب
شيوخهم المتقدمين من اصحاب ابي حنيفة وهو اختيار الشيخ
ابي طالب وحكي ذلك عن مالك وربما يجري ذلك في كلام
الشافعي وربما يجري طلاقه وهو الاظهر ومنهم من قال لا يجوز
ذلك في العلل المستنبطة ويجوز فيما ثبت بالنص وهو قول جماعة من الشافعية
فان الغالب فهذا كالمناقضة لان العلة ان امتنع تخصيصها فلا ختلاف الطريق
الى كونها علة لا يختلف في هذا الحكم ومنهم من قال لا يجوز ذلك
في المستنبطة والمنصوصة وهو قول جماعة من اصحاب الشافعي وجماعة
من متاخري اصحاب ابي حنيفة وتاولوا مسائل الاستحسان على وجوه
وهو اختيار القاضي وابي رشيد وهو العجب وقالوا يجوز
وجود العلة المنصوصة مع ارتفاع الحكم ولكنه يبين انها ليست علة

تخصيصها

... ويدل عليه بانفرادها
واستدل ... فيه ان طريق اثباتها ان تجري
في معلولاتها ... اصلح دخول التخصيص فيها يمنع من هذا الحكم فيدل
على فسادها وهذا ... لانا بينا ان جريها في معلولاتها لا يدل على صحتها فلا
يصح الاعتماد على هذا ولقد قيل لهم لا نسلم ان طريق اثباتها جريها في
معلولاتها ما لم يمنع منه مانع فيصح التخصيص كما قلنا في العموم واستدلوا بان
العلل العقلية ثبت ان تخصيصها لا يصح كذلك الشرعية لانها وان لم
تكن موجبة فقد صارت بالدلالة كانها موجبة والجواب ان الذي
منع من تخصيص العلل العقلية كونها موجبة فجواز وجودها ولا ايجاب
نفسه يجوز ذلك في كل موضع وذلك يعطي كونها علة وكذلك القول
فيما يجري مجرى العلل وكذلك الدلالة وليس كذلك العلل الشرعية
مع الشرع تجري مجرى العلل العقلية موجبة مع سائر العقلاء والجواب
ما بينا ان العلل العقلية موجبة ولقد قيل ان العلل العقلية حالها
ولا عقل يجانبها وهناك غلط في ان ايجابها لا يعتبر وانما يعتبر حكم
العلم بها واهل العقول انما يعرفون ذلك ومن لا عقل له لا يعرفه والجهل
بطريقة الشي لا يوجب نفي ذلك الشي لان الادلة تكشف عن حال الشي
ولا تنفيه ولا توجبه واستدلوا ايضا بانه لو جاز وجود العلة
ولا يتعلق بها الحكم لاحتيج في كل موضع يتعلق بها الحكم الى دليل
وهذا يخرجها من كونها امارة للحكم لان الحكم يتبع الدليل
والجواب ان جواز تخصيصها لا يؤدي الى ما قالت لان ورود التعبد
بالقياس اوجب الحاق الاحكام بكل علة لم يرد دليل على
تخصيصها اينما وجدت الا في موضع يمنع منه مانع وهذا كما قلنا
في تخصيص العموم فكما لا يلزم تخصيص العموم في موضع ان لا

يصح اجرا العموم على ظاهره فيما بقي ...
العلة طريقها في المسئلة قال القاضي ...
ان طريق اثبات العلة الشرعية يقتضي تعلق الحكم بها انما وجدت
وان كان ذلك طريقا للظن كما ان طريق الادلة اذا اقتضت الحكم في
الاشيا لا يصح تخصيصها نحو ما ثبت من حدوث الاجسام من كونها
غير سابقة للحوادث فانها انما وجدت دلت ولا يصح فيها التخصيص
كذلك هذا فان قيل ولم قلتم ان طريق اثبات كونها علة في
تعلق الحكم بها انما وجدت قلنا لان المعلوم ان الامارة في
الاصل من كونها داعية للظن وطريقا اليه مع الاستدلال ولا يجوز
كون الامارة في عشرة اشيا واحدة على السوا فالظن يحصل
في بعضها دون بعض لانه اذا كان كذلك صار في انه طريق للظن
كالدليل في انه طريق للعلم وكالادراك في انه طريق للعلم واذا
ثبت ذلك وجب ان يكون دخول التخصيص مؤثرا في كونها طريقة
للظن اصلا كما قلنا في الدليل والادراك فان قيل المعنى
في الادلة والادراك انهما يوجبان العلم فلا تختلف وليس كذلك
طرق الظن فانها لا توجب ولكن يختار عندها فلذلك اختلفت
قلنا لم يجب هذه القضية في الدليل لما قالت بل لكونه دليلا ومتعلقا
بالمدلول ولذلك اذا نام ثم انتبه ومن يقدم بنظره يعلم عند
تذكر الادلة جميع المدلول وكذلك لو نظر في فعل زيد وعلم انه
قادر يعلم عند ذلك ان كل من صح منه الفعل يجب ان يكون قادرا
على الجملة من غير تخصيص وجواب اخر وهو ان في طرق
العلم ما لا يوجب العلم ولا يصح الاختصاص فيها نحو الادراك

الذي هو طريق العلم لا يختلف الإيجاب بكون العلم ثقة عنده ومع ذلك
لا يجوز أن يختلف الإدراك بالمدركات المتساوية إلا ويجب أن يعلمها
المدرك كما يجب ذلك في طرق الأدلة فغير ممتنع أن يقال إن طرق الظن
وإن كانت غير موجبة للظن أن التخصيص فيها لا يصح فإن قيل الأدلة
طرق للعلم في حق كل مكلف ولا يختلف فيه شخص دون شخص وكذلك لا يختلف
في الأعيان وليس كذلك الأمارات لأنه يجوز أن يختلف المكلفان في المسألة
مع علمهما بها كذلك يجوز أن يختلف الأعيان فيه وإن وجد فيهما
فلهذا افترقا قلنا هذا لا يطعن فيما ذكرنا لأن المعتبر أن من
الأمارة أمارة له فإنه يجب أن يكون حالها مع الظن لكل ما الأمارة
متعلقة به بمنزلة من الدلالة دلالة ثم إن الدلالة لا تختلف في المخلص
والأمارات تختلف لا يطعن فيما ذكرنا ولذلك مثال وهو طريق
معرفة المرئيات لأن نعلم أن الوجه الذي عليه يرى [illegible] يخالف
الوجه الذي عليه يرى غيره وبحسب ضعف الحاسة وقوتها ومع
ذلك فلا يجوز في طريق الرؤية أن يختلف حالها فإذا كانت الرؤية
على وجه مخصوص طريق معرفته بالمرئيات لم يجز أن تعرف بعضها
دون بعض فكذلك القول في طريق الظن وعلى هذا الوجه قلنا لا
يجوز أن يعقد حاجة المحدث إلى محدث ثم لا يستمر ذلك في كل محدث
وسوينا بين العلم والاعتقاد في ذلك لما كان الذي ذكرناه طريق
العلم وما طريقا للاعتقاد وكذلك ما هو طريق للظن يجب
أن يكون مثل الذي هو طريق للعلم لأن مخالفة الظن للعلم كمخالفة
الاعتقاد للعلم ولذلك قلنا إنه غير جائز في الجوارح أن يعتقدوا
فيمن حالهم عدلا إلا مع اعتقاد الاستحقاق ولو لم يعتقدوا
ذلك لما صح ذلك فيهم ثم إنما [illegible] عنه إنما كان كذلك لأن

طريق الظن في الأسير خالف طريقه في الواجب من حيث كان الظن يصح فيه [illegible]
بأمارة لا على سبيل الإيجاب فإذا حصل أحدهما لا يمتنع اختصاصها بالآخر وليس
كذلك حال الواجب لأنه إذا كان عند الأمارة يكون [illegible] لا يختص بها مكان
دون مكان ولا في الأمارة تخصيصها فلذلك لا يجوز التخصيص فيها فأما
طريق العلم من حيث أوجب العلم اتفق فيه حكم الواجب والأسير فإن
قيل عندكم أن طريقة الظن إذا حصلت في أشياء لم يجوز أن يحصل
الظن في بعضها دون بعض وهذا إن أردتم مع استواء الحال في الجميع فهو
مسلم وإن أردتم مع جواز ما يقابلها في بعضها فهو يخالف ولهذا نقول
إن خبر ولذلك مثال وهو أن السداد والعفة والستر أمارة لقبول الشهادة
في تسعة ثم توجد في عشرة فيقابلها أمارة أخرى وهو كونهما والدا وولدا
فلا تقبل قلنا الجواب قد تقدم لأنه بمجرده لا يكون علة وإنما يكون
علة عند انضمام معنى آخر إليه وجملة ذلك أن كل موضع دخله التخصيص
والأمارة قائمة فليست الأمارة ما دخل فيها التخصيص بل هي مع غيرها أو مع
شرط أو هي أمارة في ذلك الحكم على شرط دون شرط ولولا ذلك لما
سلم كونها طريقا للظن ومثال ذلك ما ذكرناه في أخبار الآحاد
وغيرها وما ذكروه في المثال حجة لنا لأن أمارة قبول الشهادة ما ذكر
مع انتفاء التهمة فمع هذا الشرط هو أمارة ووجه آخر وهو
أن الواحد منا إذا ظن صدق من أخبره عن عشرة أشياء لعلمه بما عليه
من الأمانة والصدق والبعد عن الكذب فظنه لا يختص ببعض ما أخبر
دون بعض ومتى علم كذبه في موضع اختل ذلك ظنه ولا يبقى على
ما كان عليه لأن طريق الظن قد فسد فكذلك القول في العلة فإن
قيل لا يمتنع أن يظن صدقه لعلمه بما هو عليه في مواضع لأنه لا [illegible]

هذه الامارة [illegible] الدلالة [illegible] الخبر عن صلاح من سهارح
ما سمه هذه الحال [illegible] الاولى هو بطن وعلى اموز الشهاده على ما قلنا
قلنا الجواب قد سبق لانه اذا كانت الصوره ما ذكرت على ان
الظن المتعلق به في سائر المواضع لم يتعلق بمجردها وانما تعلق بها بشرط تعريها
عما ما لمها وهذا يوجب القطع على ان الوصف الذي ظن عنده لم يكن عله
على الاطلاق وانما كانت مشروطه على ما بينا دليل اخر ولان
الظن لا يفعله المكلف الا لداعي ولا يقع غالب الظن على حد السهو
والاستر اوا ذا ثبت ما قلناه وجب ان يكون له ظنون لانه قد يتعلق بجهة
الداعي كما يتعلق حسارة له بالداعي وما هذا حاله لابد له من ظنون واذا
ثبت ذلك ولم يكن علينا طلبه في كثرة فيجب ان يكون كثرة لطلبه
في انه لا يبان حسارة اذا كان لذلك الظن يتعلق به محل من هذا الوجه محل.
الاعتقادات التي لابد لها من ظنون في هذه القضيه ولعدفان
الداعي اذا تعلق بالافعال على حد واحد فانما يختار الفاعل بعضها
دون بعض اذا كان لمجموعها من الحكم ما ليس لمفردها فاما
اذا كانت الحال واحده والعزم حاصل فلابد ان يفعل الجميع
فاذا صح بعض جاز ان يفعل غالب الظن عند الامارة المتعلقه بكثره
بعضها دون بعض فان قيل هلا جاز ان يكون امارة الحكم في كل
موضع الا انها لمانع اخر قلنا قد سبق الجواب عن هذا
ونحو لانا بان قيام الدلالة على انها ليست بعله في بعض المواضع
واما الكلام في انها هل يكون هذه عله والحال هذه في سائر
المواضع ام لا فيجب ان يكون الكلام في هذا الموضع فاذا علم
من حالها قلنا ليست بعله ولابد من ضم شرط او صفه

فاذا المجمل التخصيص [illegible]
من محصها فان قيل قطع هو [illegible] تخصيص العموم
لانها اذا دلت بظاهرها لم يجرد خول التخصيص فيها قلنا
العموم لا يدل بظاهره واما ما ذكرت دلالة ان الحكيم اذا خاطب
وجب ان ينطق على اي وجه خاطب وكيف دله على الحكم فلا يجوز
تخصيصه في ذلك الوجه والدلالة هو خطاب الحكيم بالاسم فان
خاطب به بمجرد المجمل التخصيص ولو خاطب من بنا على امر اخر
وموصولا لاشرط او استثنا يكون دلالة تخصيصه دليل
اخر وجواز العله القادره من جهة المعلل بمنزلة النص على الاعيان
فاذا المجمل التخصيص فيها كذلك في العله ولا يلزم مثله العموم
لان هناك يصح مع التسليم ان العموم يخص دليل اخر
وجواز المعلل يلزمه ان يستوفي الدلالة على الوجه الذي يدل
فاذا اورد ها وجوز وجودها مع انتفاع الحكم دل من حاله انه لم
يستوف الدلالة ولم يسلك الطريقه المستقيمه في استنباطها
وذلك يوجب كونه مقصرا وكون ما استنبط غير صحيح فان
قيل كيف يكون مقصرا وقد استنبط ودل عليه وعلق
الحكم به قلنا كان يمكنه ان يضم اليه شرطا او صفه يزيله
ابهام النقض والتعيير فاذا لم يفعل ذلك دل على التقصير لمن
اطلق الله تعالى كان مقصرا لانه كان يمكنه ان تقرن بها ما يزيل
ابهام الخطا كذلك هذا وجه اخر ولان تجويز تخصيص
العله مع الاعتراف بانها لم توجد ها عله تجويز النقض واخراج
النقض من ان يكون طعنا وقد سلكوه طعنا بالاتفاق
يوضحه ان المناقضه لو لم تؤثر فا* لمعارضه اولى ان لا تؤثر

… الاستدلال … ـصه ولا نقل المناقضة
لا تفسد … له لانه يجوز في … وجود العلة مع امتناع الحكم
توجب فساد العلة وذلك لا يمكن دفعه ولا يحتج على … ذلك بحجة
ان العوام تستعمله في كلامهم فضلا عن العلماء لانه لو قيل لبائع الثوب
سامح فيه فقال لا امتنع لانه يجري في سائر عين ساقطا فان قال
انى احص بدليل قلنا فهى مناقضة بدليل فكان اكد فان قيل
ازدت انها علة كونها مشروطة ونبهت على ذلك بالتخصيص
قلنا هذا كلام في زيادة العلة هل يجب ذكرها ام لا وبعد
فان هذا سد باب المناقضة فان قيل المناقضة المفسدة عندنا على
وجهين احدهما ان تعلق العلة لم يثبت صحتها ولا يجوز بها في سائر
معلولاتها والثاني ان يخص العلة من دون ان يدل على ما يوجب تخصيصها
قلنا هذا فاسد لان العلة فاسدة وان لم يوجد نص وكذلك الوجه
الثاني لا تفسد لاجل النص فثبت ان تخصيص العلة لا يجوز فاما من جوز
ذلك فاستدل باشيا منها ان العلة امارة للحكم غير موجبة اذ
لو كانت موجبة لتعلق الحكم بها قبل الشرع فاذا ثبت ذلك لم يمتنع
ان يكون امارة في موضع دون موضع كما جاز ان يكون امارة في حال
دون حال فوجب ان يعتبر في ذلك الدليل وهذا بخلاف العلل العقليات
لانها موجبة ولهذا لا تختص بحال ولا وقت ومنها ان
العلة اذا كانت امارة فوجب ان يكون امارة في حكم الاسامي
التي هي امارة غير موجبة وقد علمنا ان العموم يجوز تخصيصه
كذلك العلل يوضحه ان العلل الشرعية بالعموم اشبه
منه بالعلة العقلية ومنها ان العلة المنصوصة جاز تخصيصها
كذلك المستنبطة قال ولابد لاصحاب الشافعي من القول بذلك
لانهم يمنعون من تخصيص المستنبط لان في تخصيصها افسادا

طريق صحتها والمنصوص لا يحتاج الى طريق يعلم صحتها به بل يغني
في ذلك عن غيره والجواب انا لا نسلم كونها امارة لانها اذا كانت بمجردها
امارة توجب ان لا تختص بموضع دون موضع فان قيل اذا كان كونها
امارة بجعل جاعل جاز فيه التعميم والتخصيص على حسب اختياره
قلنا الحكيم اذا نصب الامارة لم يجز ان ينصبها الا على الوجه الذي
يصح ويجب ان يقع الكلام في كيف يصح كونها امارة فعلى ذلك الوجه يجعلها
الحكيم امارة والجواب عن الثاني من وجهين احدهما انه بمنزلة النص
في كل عين لا بمنزلة العموم والثاني العموم فيما هو دليل فيه لا
يصح فيه التخصيص كذلك العلة والجواب عن الثالث
ان العلة المنصوصة اذا ثبت تخصيصها علمنا انها ليست بعلة وانما
تعلق الحكم بها كما يتعلق بالعموم وقد ذكرنا ذلك فصل
في فروع لهذه المسئلة يدور بين الفريقين قال اصحابنا العلة
في الموزونات الوزن وقالوا يجوز السلم بالدراهم في الزعفران قالوا
هذا من تخصيص العلة وعلى هذا اجمع مسايل الاستحسان قال ابو الحسين
وقول مشايخنا تركنا القياس صريح منهم بالقول بتخصيص العلة
فاما من منع من ذلك من الحنفية قالوا الوزن بمجرده ليس بعلة
في تحريم الربا ولكن العلة الوزن فيما يتعين ويحترز بذلك عما ذكرنا
ومعنى قولهم تركنا القياس انه لولا الدليل الموجب لضم هذا الشرط
الى العلة لكان القياس التعليل بالوزن مطلقا فعلى هذا القياس المسايل
قال شيخنا ابو عبد الله اذا دل على العلة ودل على موضع
التخصيص لم تفسد العلة وان دل على اجنبية تفسد قال القاضي
وهذا يوجب انه اذا لم يقم دليل على موضع النقض فسدت

[illegible] فاما [illegible] مسئله اكثر الفقهاء على
[illegible] التي لا تجوز اصلا وهو قول جماعة من الشافعية وحكي
[illegible] جواز [illegible] بعضهم يجوز اثبات الاسماء اللغوية بقياس
اللغة والاسامي الشرعية بالقياس الشرعي ومنهم من ذهب
الى جواز اثبات الاسامي بالقياس الشرعي مطلقا وهو طريقة
ابن سريج فانه قال ان اسما الشفعة من كذا ثم استدل في كونها
موروثا بقوله وليكم نصف ما ترك ازواجكم وان اسم الزنا في وطي
البهيمة بالقياس على وطي غيرها ثم اوجب الحد عليه لدخوله في قوله
الزانية والزاني ومنهم من قال ان اسم الخمر ثبت بالقياس
ثم اخبرته بالآية والذي ذهب اليه اكثر شيوخنا واختاره القاضي
ان اثبات اسماء الاسماء لعلة مستنبطة لا يصح ولكن اذا عرف
مقاصد اهل اللغة انهم وضعوا اسما لمعنى ثم يوجد ذلك المعنى في
موضع يحكم له بالاسم وهذا قياس لغة وليس بقياس شرعي
فاما اثبات الاسماء بالقياس الشرعي فلا يجوز واما نسبته الاحكام
وعلى هذا يجب ان يحمل ما يحكى عن اصحاب ابي حنيفة لاستحالة
ان يقولوا اثبات اسامي اللغة بقياس اللغة لا يجوز اما الاسامي
المبتداة بالقياس لا يصح مثاله ان يقول انت للضارب
اسما اخذنا بالقياس على الضرب فاقول في الفعل انه يحدث الماء سمي
ضاربا كالضرب فهذا ايضا باطل وعن طريقة اللغة بعيد لان الاسماء
اللغوية يتبع فيها ارباب تلك اللغة فاما بناء على غير طريقتهم
لا يصح فاما البعد المواضعة فيصح بقياس اللغة لانهم اذا قالوا
بعلة لشجرة مخصوصة فكل ما كان من جنس تلك الشجرة يجري عليه
هذا الاسم الا ان يمنع منه مانع فاما اثبات الاسامي اللغوية

110

بالقياس الشرعي لا يجوز لوجوه منها [illegible]
يدخل في الاحكام لان المقصود طلب الاحكام [illegible]
لما اختلفت الصحابة في مسئلة الحرام فلم [illegible] الاسامي [illegible]
الاحكام وكذلك كانوا يختلفون في الاحكام ويتكلمون فيها كما فعلهم
في الجد وغيره من المسائل وذلك ظاهر من جميعهم فدل ان القياس
الشرعي يثبت به الاحكام ومنها ان الشرع متاخر عن اللغة
فيستحيل اثباته بقياس شرعي ومنها انا علمنا ان اهل
اللغة يضعون اسما لمعنى ثم يختص بعض ذلك المعنى الا ترى انهم
يسمون المخمرة التي في العصير خلا ولا يسمون ذا جوهرة
والدابة اسم لنوع من الحيوان ولا يصح اثباته بالقياس وانما قلنا
يصح اثبات الاسم الشرعي بالقياس الشرعي اذا كان له طريق كما
قلنا في اسامي اللغة احتج من خالف في ذلك ومنع مخالفة
القياس في الاسما بقوله وعلم ادم الاسماء كلها قلنا هذا الوضع
منع في حق ادم عليه السلام دون غيره وبعد فليس فيه
انه علم جميع الاسما بالنص فيجوز ان يكون علم بعضها بالنص
وبعضها بالقياس كقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء ولعله
ثمن ان لغة العرب من ذلك احتج بان اصل اللغات توقيف
قلنا ليس كذلك وبعد فلو سلم ما قلت لم يمنع مطلقا
في الاسامي احتج باني قد علمت ان الزنا هو الوطي الذي
عري عن عقد وشبهة فيجب عليه سائر الوطيات قلنا
الاسم لا يمنع ان يعقد فانه لم يختص بجنس دون جنس كما
ذكرنا في الخل والدابة وكالابلق فاما مثال الاسم الشرعي
بالقياس الشرعي فهو ما يسمى صلاة الجنازة صلاة لان

ان يعلم البعض بالنص والبعض بالقياس فاما [illegible]

[illegible] منصوصة فمسألة الكلام في أن
[illegible] وأخرى أنها أعم لم يرجح به عند شيخنا أبي عبد الله
وابن عقيل وهو اختيار الشيخ والذي ذهب جماعة من أصحاب
حنيفة وعند الشافعي يرجح وهو اختيار القاضي والكلام هاهنا
يقع في مسائل أربع أولها أن العلتين قد يتنافيان وقد يتعارضان وكيفية
تنافيهما وثانيها أنه يقع فيها الترجيح ولم يرجح وثالثها
بيان جملة المرجحات ورابعها ما اختلفوا فيه من وجوه
الترجيح أما الأول فإن التنافي بين العلتين بأنفسهما لا يتصور في
وأما التنافي فيقع في مقتضاهما لأن العلة عبارة عن الصفة ولو تنافيا
لما وجدنا ثم كيف يقع التنافي في مقتضاهما فهو على ضربين أحدهما
أن يقتضي أحدهما إثبات حكم والآخر نفي ذلك الحكم والثاني
أن يقتضي أحدهما حكما والأخرى ضد ذلك الحكم لأن كل واحد منهما لا
يصح اجتماعهما فيتنافيان مثال ذلك إذا قلنا طهارة بالماء فلا يجب
فيه النية كغسل النجاسة وقال مخالفنا طهارة عن حدث فيجب فيه النية
فيجوز في الأصل النية كطهارة التيمم فيتنافيا لأن أحدهما يثبت النية
والآخر ينفيها ومثال الثاني من يعلل لوجوب الوتر ومن يعلل لكونه
ندبا فأما الفصل الثاني فجملة ذلك أن من يقول الحق في
واحد لا وجه للترجيح على قوله لأن عنده على الحق دليل وله إلى
معرفته طريق يميزه بينه وبين الشبهة وهذا الضرب يغني عما سواه
ولأن الشاغل بالترجيح يقتضي اعتراف المعللين بأن ترجيح أحدهما لو
كان مع الآخر لصح دخوله وهذا التقدير لا يصح الأول محتمله مصيب
وإنما يصح الترجيح مع القول بالاجتهاد لأن الحكم إذا كان طريقه

الأمارة المفضية لغالب الظن ولا يقع إلا بالمرجح له [illegible]
أقوى فأما الترجيح فلا بد أن يكون [illegible]
بد للمرجح أن يكون له تعلق بالحكم المطلوب ولولا ذلك لكان [illegible]
ترجيحا وهذا الأجود فأما الفصل الثالث فالترجيحات كثيرة
ويتعلق جميعها إما بالأصل أو بالفرع أو بالعلة والأمارة وكل واحد
ينقسم ويتشعب ونذكر جملة فمنها أن يثبت أحدهما حكما شرعيا
والآخر يبقيه على حكم الأصل فالمثبت أولى لأنه ناقل ومنها
أن يثبت أحدهما حظرا والآخر إباحة وكلاهما نقل شرعيا فكان
أبو الحسن يرجح الحظر وهو الصحيح وعن بعضهم لا يرجح ومنها
ما يستخرج من أصل معلوم ثابت بالكتاب أو السنة أو الإجماع
فهو أولى مما يستخرج مما ليس كذلك نحو أن يثبت بأخبار الآحاد
ومنها أن يكون أحدهما طريق إثباته النص والآخر مستنبط
فالمنصوص أولى ومنها أن يكون طريق إثباتها أقوى فهو
أولى ومنها أن يوجب شيئا والآخر يوجب ذلك الشيء
وزيادة فالزيادة أولى نحو أن يوجب أحدهما ندبا والآخر وجوبا
وغير ذلك فالطرق تتناهى فأما الفصل الرابع إذا
كانت إحداهما أعم فعند الحنفية لا يرجح بها وعند الشافعية
يرجح وجه القول الأول أن كونها أعم أو أخص إنما يجب
بعد ثبوت كونها علة لأنها إذا ثبت كونها علة تعلق الحكم بها وإن
لم يثبت لا يتعلق فإذا كان المعتبر هذا لم يصح الترجيح بها واحتج
من ذهب إلى القول الثاني بأن فائدتها أكثر ولأنه ثبت أن
العلة المتعدية أقوى كذلك هذا وأما إذا كان إحداهما أكثر
أصولا والأخرى مستنبطة من أصل واحد فالمستنبطة
من الأصول أولى عند بعضهم وعندنا لا يرجح به وذلك لأن

بعيد ... [illegible] ... كثيرة الطوائف ... [illegible] ... يرجح بها. مثاله
قولهم في الوضوء ... [illegible] ... النية فيجب في الاصل بالامارات
وقولنا طهارة بالماء كازالة النجس فلا ترجح لان التعليل بواحد
احسن من الاخر بان شهادة الاصول كشهادة الاخبار. قلنا
احد الخبرين غير الاخر وها هنا احد الحكمين هو الاخر. فاما اذا
كان شبهها باحد الاصلين اكثر من شبهها بالاخر فمن يقول بعلة
الاشباه يقول انه اولى. وحكي نحوه عن ابي الحسن وهو اختيار
القاضي وعن ابي عبد الله لا ترجح. وجه القول الاول
ان كثرة المخبرين تقوي الظن كذلك كثرة الاشباه ولان القياس
يتبع الشبه فكثرته تقويه. وشبهها ابو عبد الله بعدد من الخبر
والبينة. لان الاخبار طريق للعلم فكثرتها تقويه وليس
كذلك كثرة وجوه الشبه. قال القاضي مع ما ذكرنا يجب ان
يجعل اولى لان القياس يتبع الشبه فاذا كثرت وجوهه
كان اقوى فيجب ان يكون اولى ويصير كالاخبار في ذلك. فاما اذا
كان الفرع مردودا الى جنسه بعلة فانه اولى مما يرد الى غير جنسه
عند ابي الحسن وابي عبد الله والقاضي وجماعة من الشفعوية لان
المجانسة تحسبه اولى وشبهه به اقوى ثم اختلفوا في المجانسة
انه يعتبر الصورة او الحكم على ما قدمنا وحكي عن القاضي انه يقول يعتبران
جميعا وذلك يتفرع على الدليل والمذهب اكثر الفقها. فاما
اذا كانت احدى العلتين تثبت الحد والاخرى تسقط او احدهما تثبت
العتاق والاخرى تنفيه وكذلك ما لا يبيح نسخه اذا وقع واطلاقها
تثبته والاخرى تنفيه فمنهم من قال المثبت للحد اولى وكذلك
المثبت للعتاق ومنهم من قال النافي للحد اولى وفي العتاق
اتفاق. وجه القول الاول ان الحد عقوبة فالمسقط

اولى كالنص. وجه ... [illegible] ... في الوضوء ... [illegible] ... لانه يثبت
شرعا وقد حكينا عن قوم من الفقهاء انهما يستويان في كل واحد يثبت
شرعا. فاما اذا كانت احدى العلتين تقتضي تخصيص عموم والاخرى
تقتضي ابقاءه على عمومه ففي الفقها من يقول ان ما يسلم العموم
معها اولى. ومنهم من يجعل ذلك مرجحا والعلة في كونها
اولى لانها اذا صحت فتشهد لها العموم بالصحة والاخرى اذا
صحت اقتضت الاعتراض على العموم فمن ادرا اولى. فصل
فاما الطرق التي بها تعرف فساد العلة فكثيرة احدها ان لا يكون
على صحتها دليل لان الحكيم لا يجوز ان يتعبد بحمل الفرع على الاصل
بعلة الا ويجعل على العلة دلالة وامارة فاذا لم يجعل علمنا
فسادها. وثانيها ان يكون ثبوته لما يقتضي نص مقطوع به
او يثبت بها حكم مضاد لحكم النص لان النص يوجب العلم وهو
اولى مما يوجب غلبة الظن. وثالثها ان يكون يسقط الحكم
الثابت بالنص. ورابعها ما يوجب تخصيصها. وخامسها
ان يوجب زيادة على النص على قول من يقول الزيادة على النص نسخ
لانها اذا اوجبت النسخ وجب فسادها. وسادسها ان
تقتضي حكما اجمعوا على خلافه لان الاجماع يوجب العلم. وسابعها
ان يدل الدلالة على فسادها ابتداء ثم ذلك الدليل يستوي
ان يكون كتابا او خبرا او اجماعا او حجة العقل. مسئلة
الخبر اذا ورد بخلاف قياس الاصول هل يجوز ان يقاس عليه
اختلفوا على ثلاثة اقوال فمنهم من قال لا يجوز ان يقاس
عليه الا في ثلاثة مواضع ان يرد معللا او يحصل الاتفاق على
تعليله او يخالف الاصول من وجه ويوافق من وجه. مثاله

[illegible] لا يجوز [illegible] ورد بخلاف الاصول
[illegible] الفقهية [illegible] واما ما
ورد معللا كقوله انها من الطوافين عليكم والطوافات في الهرة الا ان
يدل الدليل انه لم ترد التعليل كقوله ان الله اطعمك وسقاك
فاما خبر المخالف مخالف الاصول من وجه وهناك اصل اخر يقتضي
صحته وهو ان ما ملك على الغير فالقول فيه قوله وذهب محمد بن شجاع
ان الخبر اذا ورد كذلك ولم يتفق على صحته لا يقاس عليه وما اتفقوا
يقاس عليه والاكثر على انه يجوز القياس عليه وهو اختيار قاضي
القضاة استدل من قال لا يقاس عليه بوجوه منها ان اعتبار
القياس فيه مع منع قياس الاصول منه لا يصح كما لا يصح اذا منع منه
نص الاصول ومنها ان الاصل فيما منع منه قياس الاصول
ان لا يعمل فيه ولا يجوز ان يستعمل القياس فيه فاذا ورد الخبر في بعض
الاحكام بخلاف ذلك صار موجب الخبر ثابتا ومعنا الاصل فيجب ان
يقتصر عليه ونبقي الباقي على ما كان عليه فيحكم بانه لا يصح القياس
عليه وجه قول من يجيز القياس اذا ورد معللا قال لانه اذا
ورد معللا قوي وكذلك ما اجمعوا على تعليله وكذلك ما يشبه
اصولا فاذا قوي جاز القياس عليه واستدل من قال بجوازه
مطلقا بان الخبر اذا ورد بحكم فقد دخل في عداد الاصول ومع
صحة ذلك لم يمكن ان يقال ان قياس الاصول يمنع منه مطلقا لان
هذا صار اصلا بنفسه فجاز القياس عليه بيانه ان قياس
الاصول ان الاكل يقتضي الفطر فاذا ورد الخبر بان الناسي لا يفطر
صار هذا اصلا بنفسه فجاز القياس عليه ولهذا فقد اجاز
قوله [illegible] الواجب فان لو حملنا والاصول لحكمنا بخلافه فما المانع
من ان يقاس عليه فيخرج ما يقاس عليه مما تناوله الاصول

كما اخرج بعض الخبر ما تناوله الاصول [illegible]
العموم ولهذا فقد اجاز في [illegible] ان يقاس [illegible]
اخراج بعضه وقد صار العموم لولا هذا القياس [illegible] الذي يمنع
من مثله في قياس الاصول ولهذا فقد اجاز ان يقاس عليه اذا
ورد معللا فما المانع ان لم يرد معللا وقولهم هذا قياس بخلاف
قياس الاصول فغير مسلم لان هذا الخبر اصل بنفسه فانما يقتضي خلاف
بعض قياس الاصول وهو الاصل صحة القياس وما اعتبره اذا وافق
بعض قياس الاصول بان يقويه بان يقول ان هاهنا يجوز
القياس لان الخبر يقويه وما يقويه [illegible] القياس هل يقاس
عليه ام لا اختلفوا فيه وهذا ينقسم فيتميز اذا كان الاصل والعلة
الفرع فيما سواها فلا فائدة في حمل الفرع على الفرع ولا يشبه
في ان لا يحمل سارق على سارق ولا زاني على زاني وقد
استويا في تناول النص لهما فاما اذا كان علة الاصل توجد في الفرع
الاول ولم يمكن ان يعلل هذا الفرع بعلة اخرى توجد في الفرع
الثالث ولا توجد في الاصل فهو موضع [illegible] وقد اختلفوا فيه
فحكي عن ابي الحسن انه لا يجوز وان الجمع يجب حمله على الاصل يجوز
حمل الذرة على الارز بحمله على الزاولي وذكر الشيخ ابو عبد الله
وقاضي القضاة انه يجوز وجه قول ابي الحسن ان الذي يصح ان
يعتبر هو الاصل بان يقال ما الذي ابديه ولا يتأتى ذلك في فرعه
ولانه اذا ابدينا للاصل علة لم يجز ان نزيد سواها فلا يجوز ان يعلل بغير
علة الاصل ولان الفرع الاول ثبت حكمه بعلة الاصل دون غيره
فكيف يقاس الفرع الثالث عليه بعلة اخرى وجه قول
الاخر ان الفرع الاول اذا حمل على الاصل وثبت حكمه صار الفرع
كالاصل فاذا دل الدليل على تعليله بعلة اخرى يشاركه

... ان يقاس عليه ... ولانه ليس ههنا الا الاختلاف
ما ... في الاصل والفرع وقد علمنا ان هذا لا يوثر في ذلك لان
ان الحكم ثبت في الاصل بالنص وفي الفرع بالعلة كذلك هذا ولانه لا يمتنع
ان يرد النص على الحكم اعتبارا بكلي المعنيين لقياس الفرع الاول بعلة في
الاصل والثاني بعلة في الفرع لانه لا تنافي ان يرد تعلق الحكم في الاصل
بعلتين يحمل فروعهما او يستويان الممتنع منه مانع فهو موقوف على الدليل
مسألة يجوز اثبات الوتر بالقياس الكلام ههنا يقع فيما يجوز
ان يثبت بالقياس وما لا يجوز ولا خلاف ان اثبات الاصول بالقياس لا يجوز
وهذا القدر اتفقوا عليه واما اختلفوا في موضعين احدهما ما يكون
ولسن منه وما ليس منها ما يخرج منه وهو من جملته فاما اثبات الاصول
ينقسم ثلاثة اقسام فمنها كل حكم لو ثبت من جهة ان يكون معلوما
مقطوعا به فلا يجوز اثباته بالقياس لان القياس يقتضي غالب الظن
فلا يجوز ان يكون طريقا الى الامر الذي من جهة ان يكون معلوما
ولان الاجماع حصل انه لا يجوز القياس في مثل هذه المواضع مثاله
صلاة سادسة وصوم شهر اخر وحج اخر ونحوه ومنها
كل امر لولاه وتحقد لما علم صحة القياس فلا يصح التوصل اليه بالقياس
لان اثبات الاصل بفرعه لا يمكن وهو كاثبات الاجماع وكونه احد الادلة
بالقياس ومنها كل باب من الاحكام لا يسلم واستعمال القياس فيه
عند الاكثر الا ان يمنع منه مانع وذكر ابو عبد الله وابو الحسن في
كثير من المواضع انه لا يجوز فيه القياس وجه القول
الاول ان دليل القياس لم يخص الا ان يمنع الا انهما يقولان في تلك المواضع
ان هناك مانعا فوجب ان يكون الكلام في اعيان المسائل فمنها
صلاة بايماء الحاجب لا يجوز عندنا وعند اصحاب الشافعي يجوز

وجه قولنا ان هذه صلاة مبتداة لان الصلاة بالحاجب ...
في الشرع فلا يجوز اثباتها وجه القول الاخرين ...
الصلاة لانها تتعلق بجميع الاعضاء فما عجز عنه سقط وما قدر عليه
وجب قال القاضي الكلام في انها تلك الصلاة او صلاة مبتداة فان
صح انها ما كانت واجبة صلاة مبتداة فالقول قولنا وان ثبت انها
ما كانت واجبة فالقول قول الاخرين ومنها اثبات الحدود
بالقياس لا يجوز لان ذلك طريقه العلم ومنها ابتداء التعبد
لا يجوز اثباته بالقياس لانها اصول الشرع ومنها اثبات الوتر
لا يصح اثبات وجوبه بالقياس عند جماعة منهم الشيخ ابو علي
ويجوز عند الباقين وجه القول الاول انه بمنزلة اثبات
صلاة سادسة وجه القول الثاني ان الوتر ثابت
في الشرع وانما يستعمل القياس في صفته ولهذا القول انه
ليس بفرض ومنها اثبات الكفارات بالقياس لا يجوز عند
ابي حنيفة وابي عبد الله وابي الحسن وجماعة من الحنفية وعند غيرهم يجوز
وجه قولنا انه ثبت ان الكفارات تسقط بالشبهة فجرت مجرى
الحدود الا انها مقدرة ولا مجال للقياس في المقادير وجه
القول الاخر انه ليس باصل ولا عقوبة فلا مانع من استعمال القياس
فيه مسألة قال ابو هاشم لا يجوز اثبات القياس الا فيما نص
عليه في الجملة ويكون حظ القياس ابانة تفصيله والكشف عن موضعه
مثاله الاخ مع الجد لو لم ينص على ميراث الاخ في الجملة لما جاز استعمال
القياس في ميراثه مع الجد وقال ابو عبد الله والقاضي يجوز

البيان [illegible] ولذلك ذهب الفقهاء
وخمسة [illegible] امتنانًا مطلقًا ولا يحرم موضعًا عن موضع
ولأن الصحابة استعملت القياس في مواضع لم ينص عليها كمسألة
الحرام وغيرها فأما أبو هاشم فإنه يقول إن الصحابة لم يكن يقيس
إلا فيما نص عليه في الجملة قلنا هذا غير مسلم وقد بينا مسألة
فحوى الخطاب نحو قوله ولا تقل لهما أف فإنه بظاهره يمنع من
الضرب والشتم والإضرار عندنا وعند بعضهم لا يتناول إلا
التأفيف وما عداه يعرف بدليل قوله وصاحبهما في الدنيا معروفًا
وهو قول داود ومنهم من قال يعلم ذلك قياسًا لنا
أن من عرف لغة العرب ومارس مخاطباتهم ثم سمع قائلًا يقول
لا تعطس في وجه فلان أو لا تقل له أف فإنه يفهم من ظاهره
النهي عن التأفيف لتعميم المنع من شتمه وضربه وسائر ما يكرهه
حتى لو قال قائل إنه منع من الأف ولم يمنع من الضرب عُدّ محجوجًا
ولأنه يعلم ذلك من غير تفكر واستدلال ولا فرق بين من
يشكك ذلك وبين من ينكر أن يفهم بظاهر كلامهم شيئًا ولأن أهل
اللغة إذا أرادوا المبالغة في البيان ذكروا المنع من القليل ليمنع
الكثير أو الكثير ليمنع القليل فالقائل عند الجحود يقول ليس
لك عندي ذرة ولا حبة يكون أبلغ من الجحود المطلق ومن أنكر
هذا فقد جهل لغة العرب والعجب من داود الجاهل أنه يقول لا
يفهم بظاهر هذا الضرب والشتم ثم يورد أدلة محتملة ثم يورد
ما لا يكون دليلا كمفهوم الخطاب والأمر بالشيء نهي عن ضده واحتج
بأنه ليس في منطوقه ولا مفهومه الضرب قلنا إن الضرب

يجري مجرى الظاهر على ما قررنا [illegible]
العلماء قالوا إنا نقول بالاستحسان وبعضهم ينكره فالأول قول أبي حنيفة
وأصحابه وهو اختيار شيخنا أبي عبد الله وقاضي القضاة والثاني
قول الشافعي وأصحابه وبشر المريسي من الحنفية وحكي عن أصحابنا
خلاف ذلك وشنعوا عليهم لأنهم حكوا أنا نقول بالاستحسان من غير دليل بالشهوة
والهوى وقد أبعدوا في الحكاية وطعنوا على أهل العلم بما لا يليق بهم خصوصًا طائفة
طبقوا الأرض سهلًا وجبلًا برًا وبحرًا وقد ظهر تقدمهم وعلمهم وورعهم
مع كثرة الأئمة والعلماء منهم والمفسرين والمدرسين ولم يعلموا أغراض
القوم ومقاصدهم ويجب أن نعرف مقاصد القوم وأغراضهم وغرضهم
بالاستحسان العدول إلى دليل أقوى ولذلك ذكروا في كثير من المواضع
وجه الاستحسان وإنما اشتبه على القوم لتركهم ذكر وجه الاستحسان
في بعض المواضع وربما كان دليل الاستحسان أضعف فتركوا ذلك
ولذلك تجد في كتب مشايخنا مرة يقولون بالاستحسان نأخذ ومرة يقولون
بالقياس نأخذ فاتبعوا أقوى الأدلة وعند مشايخنا القدماء
والمحدثين رحمهم الله لا يجوز القول في الأحكام بغير حجة لأنه لا يتميز
الحق والباطل والصحيح والفاسد والقبيح والحسن ولأنه لو جاز
ذلك لشارك العامي العالم في الأحكام بل الصبي لأنهم يستحسنون
أشياء بشهوة وهو فاسد ولا بد في القياس والاستحسان من
شيء معدول عنه ومعدول إليه ولا بد من كونهما معينين ولذلك
لا يصح الأحكام الثابتة ابتداء بها استحسانًا فإذن لا بد من دليل
يوجبه أن الاستحسان العلم بحسن الشيء كما أن الاستقباح علم
بقبحه والعلم إنما يحصل بطريق ثبت أنه دليل أو طريق وإذا استعمل في الكلام
في معنى الاستحسان وقد اختلف مشايخنا في حد الاستحسان

[illegible] [illegible] العدول عن ان يحكم الشيء بحكم
نظائره [illegible] الدلالة التي وقع العدول لاجلها من ان
يكون نصا او [illegible] او قياسا او اجتهادا واستدلالا لا
لعيد ان يكون اقوى مما لاجله حكم في نظائره بحكم او حكمه ولا فصل
انصلح المعدول عنه من اية ثبت بظاهر الكتاب او السنة او القياس
او الاجتهاد وذكر الداعي نظائر كثيرة من اصول اصحابنا منها
ان من حلف ان ما يملكه صدقة وان امواله صدقة فالقياس انهما سواء وانه
يقع على جميع ما يملكه الا انا استحسنا ان قوله اموالي صدقة ان يكون
محمولا على اموال الزكوة لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فعدلوا في
هذا الموضع عن الاصل الذي قالوا به استحسانا لاجل هذا الظاهر
وهو على الاصل الموجب للتسوية ومنها سبق الحدث في
الصلوة وعمده قالوا القياس انهما سواء الا انا استحسنا في سبق الحدث
ان لا تفسد الصلوة للخبر ومنها قالوا الاكل ناسيا القياس
ان يفطر كالمخمص لما افطر لم يختلف حاله بالاختيار وخلافه والاستحسان
ان لا يفطر للخبر ومنها قالوا جميع انواع النوم يوجب الطهارة
استحسانا في نقضه للخبر ومنها قالوا الاستصناع ودخول
الحمام باجرة مجهولة ومسكوت عنها القياس انه لا يجوز استحسنا لاجل
عمل المسلمين ومنها قالوا الموزون اذا اسلم في الموزون القياس
ان لا يجوز لاسير احكامه في احد علتي الربا استحسنا جوازه للاجماع وقال
الشيخ ابو عبد الله وانما تركوا قياسا الى قياس اخر او الى قياس الاصل
من حيث لم يسلم وجه للاستحسان على حال يوجب العدول اليه نحو قوله
في من احتلم في صلاته انه لا يبني وان كان وجه الاستحسان في سبق
الحدث يقتضي ذلك فعدلوا فيه الى اصل القياس وذكر انهم
انما قالوا بالاستحسان لعبارة في الشرح مقررة نحو تركهم القياس

اظنه احتلم

في جواز التسليم حالا لوصفهم [illegible]
مقصورا على وجه الاستحسان في اكثر المسائل [illegible] الفاسد [illegible]
قال لانه اصح الوجوه واجمع لجميع مسائل الاستحسان وذكر
بعض مشايخنا انه ترك قياس الاخر احسن منه على سبيل الترجيح عليه
وهذا يتناول بعض مواضع الاستحسان وذكر بعضهم انه
تخصيص العلة القياسية بما هو اقوى من ذلك القياس ويحكى ذلك
عن [illegible] وهذا التخصيص بعض مسائل الاستحسان وذكر
بعضهم انه ترك طريقة للحكم الى اخرى اولى منها لولاها لوجب
الثبات على الاولى وهذا اقرب والكلام يقع في موضعين
احدهما في المعنى والاخر في العبارة اما الكلام في المعنى فيقع
في مواضع احدها ان الدليل الاول هل يجوز تركه والعدول
الى الثاني ام لا وثانيها ان وجه الاستحسان هل هو دلالة
ام لا وثالثها هل الدلالة الثانية اقوى من الاولى ام لا
ورابعها ان الدلالة المتروكة دلالة مع التمسك بطريقة
الاستحسان ثم من هذه الاقسام ما يدخل في اصول الفقه
وهو ما يمكن الكلام فيه في الجملة ومنها ما يعد في الفروع
وهو ما لا يمكن الكلام فيه الا في التفصيل والذي يدخل في
الاصول هو الكلام في تخصيص العلة وترجيح دليل على دليل
وترتيب الادلة وان ايها تقدم وايها تؤخر وهل يبقى او يتعارض
وكل ذلك قد تقدم والذي يدخل في الفروع هو الكلام في اعيان
المسائل كنبيذ التمر والقهقهة في الصلاة وترك الحدث فيكون
الكلام في دليل مخصوص فاما الكلام في العبارة فلم يسم ذلك
استحسانا واذا ثبت هذان الموضعان لم يبق لمنكري الاستحسان
كلام ولا يمكن من يقول بالاجتهاد ان ينازعنا في مسائل منها
ان يكون طريقه من الاجتهاد اقوى من غيره وان احد التاويلين

ا[illegible] العلة [illegible] جواز تخصيص العلة
[illegible] لأنه [illegible] من وجه آخر ومن منع منه
[illegible] وبذكر ما يعلّوه كل فريق والدليل
على صحة ما قلناه أن الاستحسان إذا كان عدولا عن دليل إلى ما هو أقوى منه
على ما حققناه فلا معنى للمنع منه لأن [illegible] ترجيح دليل على دليل ثابت في
الشرع متفق عليه وتخصيص دليل قد ثبت على بعض الوجوه أما
تخصيص العلة على ما يقوله بعضهم أو بزيادة في الدليل الأول شرط
ولولا ذلك لما صح على ما يزعمه الآخرون فلقيام دليل على دليل أيضا
ثابت في الشرع ومع هذه الأصول لا معنى للمنع فإن قيل إذا
كان الاستحسان ما ذكرتم وجب أن يكون المعمول به وهذا خلاف
مذهبكم لأنكم في بعض المواضع قالوا أبا القياس نأخذ قلنا هذا كلام
في اعتبار المسائل ليس من مواضعه أصول الفقه وأجاب شيخنا أبو عبد الله
عن ذلك بأن الغرض بذلك أن ما من حقه أن يكون استحسانا من حيث إنه
العدول في حكم الشيء عن حكم نظائره وكان أقوى مما أوجب الحكم فيه وكان
يجب العمل بموجبه لولا معارضة قياس هو أقوى منه لأجله تركناه وعدلنا
عنه وإذا كان الغرض هذا سقط الإلزام فأما الكلام في العبارة فهو
أن الاستحسان العمل بحسن الشيء على ما بينا وقد علمنا حسن هذا الدليل
الذي لأجله عدل عن القياس ففي خرق [illegible] قولهم لم يسمى هذا
النوع استحسانا قلنا لما كان نوعا من الاستدلال مخصوصا لما كان لنا
أن نعبر عنه بعبارة تميزها عن غيرها كما قالت الفقهاء في بعضها
استدلالا وبعضها قياسا وبعضها اجتهادا وكما قال الشافعي
في كتبه الاستصحاب كما قلنا الاستحسان وكما قال الشافعي قياس
معنى وقياس علة الأشباه فلا معنى للمشاحة في العبارات فإن قيل
فما الفرق بين تخصيص العلة والاستحسان على قول من لا يجوز تخصيص
العلة قلنا إن معناه أنه لو وجه الاستحسان قد يسر ط في وجه القياس
حتى يصير علة ولولا الاستحسان لكان علة في غير ذلك الشرط

مثاله القياس أن لا يجوز [illegible]
ومع علة الزنا [illegible] جواز السلم الدراهم في [illegible]
القياس شرطا وهو أن يقول العلة في [illegible]
معين أو مسمى لم يجز ذلك فصل في [illegible] الباب
وهو الكلام في الأدلة والأمارة ونحوها ومعنى الاستدلال
بالنص وغيره والقرينة وبين القياس ونحن نذكر ذلك على وجه
الإيجاز أما الفصل الأول فالدلالة ما أمكن الاستدلال
بها على ما هي دلالة عليه وإن كانت لا تسمى بذلك إلا إذا قصد فاعلها
أن يستدل بها ولذلك لا يقال سقوط الثلج دلالة على نبوة الأنبياء كما
يقال المعجز دلالة على نبوتهم [illegible] يستعمل في العبارة عن الدلالة فيقول
للحكيم أن عدلا لأنك [illegible] يعني كشف العبارة عنها ومن شرط الدلالة
أن تكون معلومة للمستدل على الوجه الذي يدل لتصح منه الاستدلال
والدال هو فاعل الدلالة لأنه مشتق من فعل الدلالة فأما
الدليل فربما يوضع موضع الدلالة وربما يوضع موضع الدال
ولذلك [illegible] يا دليل المتحيرين والمدلول من نصب له الدلالة ليستدل
وهو المكلف ولذلك نقول دل الله زيدا على كذا فأما المدلول
عليه فما يتوصل بالاستدلال إلى العلم به ولذلك يقال دل بالمعجز على
صدق الرسول والمستدل هو الناظر في الدلالة والمستدل به هو
الدلالة والمستدل عليه ما يطلب بالنظر في الدليل العلم به
والاستدلال هو فعل المستدل ليصل إلى العلم والدلالة إنما تستعمل فيما
طريقه العلم وإن كان يعبر بها عن الأمارات توسعا والنظر في الدليل
إذا صح أوجب العلم فأما الأمارات فإن شيوخنا المتكلمين يقولون إنما
أدى النظر فيه إلى غالب الظن فهو أمارة ومن ما يوجب العلم فأدى إليه
وللفقهاء في ذلك تفصيل يطول تفصيله فأما الفصل الثاني

[illegible] جاز به اذا وقعت بطلت حكمها
[illegible] وما يصير بها قد دخل فيها.
[illegible] الاستدلال [illegible] ومنها القياس والاجتهاد فاما دلالة
النصوص فعلى وجوه منها ان يدل بظاهرها وافرادها كقوله
ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ومنها ما يحتاج الى البيان
وهو المجمل وقد بينا ذلك مثاله اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة
ومنها فحوى الخطاب وقد بينا نحو قوله ولا تقل لهما اف
ومنها ان يدل النص على الحكم فيما يضم اليه غيره وذلك على
ضربين احدهما ان يدل على ذلك اذا انضم اليه نص اخر نحو قوله
وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث دل على حدث القران اذا انضم اليه
قوله فهذا ذكر مبارك انزلناه ولا يستقل دلالة احد النصين
الا بالاخر فيكون كل واحد منهما مجملا فاذا انضما صارا نصا
او ان يحتاج احدهما الى شرط يدل الاخر عليه او يكون مجملا والاخر
مفصلا ومن الناس من يسمي هذا مقدمتين ونتيجة مثاله
قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقوله يرضعن اولادهن حولين
كاملين وقوله وفصاله في عامين ومثاله في العقليات
علمنا ان الظلم قبيح وعلمنا في ضرر بعينه انه ظلم فبعد ذلك يعلم
قبحه والثاني ان يضم اليه غيره وانه يكون بها منها
ان يرد النص بحكم وقد علم بالدليل من اجماع او غيره انه لا
فصل بينه وبين غيره فيدل النص على ان حكم الاخر مثله مثاله
ورد النص بان اكل الناسي لا يفطر ودل الدليل على ان الجماع كذلك
فدل على انه لا يفطر دل الدليل وورد النص بان الخالة ترث
ودل الاجماع انه لا فرق بينها وبين الخال فدل على انه يرث وورد
النص بالفارة اذا وقعت في السمن دل الدليل ان سائر المائعات

حكمها كذلك وعلى هذا [illegible]
بن سيرين رحمه الله تعالى ومنها ان يرد النص [illegible]
لا اباحة الا بعده فيصير ان النص [illegible] ذلك لان ما لا يتم الواجب الا به
وجب كوجوبه مثاله اذا ثاب النص ورد بالتطهير بالماء لا
يمكن ذلك الا باستعماله في البدن دل النص على استعماله وذكر
ابو الحسين في ذلك ان النص ورد بغسل البدن ولا يمكن ذلك الا
بادخال المرافق في الغسل وجب غسلها ومنها ان يرد
نص باثبات حكم لا يمكن فيما يقتضيه ظاهره فالواجب صرفه الى حكم
اخر فان ورد النص والا صرف الى ما يمكن صرفه اليه لان
في القول بخلاف ذلك ابطال الكلام ومثل شيخنا ابو عبد الله
ذلك بقوله حرمت عليكم الميتة لما لم يصح تحريم عينها صرف
الى تحريم الفعل فيها وقوله لا تقتلوا الصيد لما لم يصح صرفه الى
نفس الصيد صرف الى الاصطياد وقوله حرم عليكم صيد البر
لما صح حمله على ظاهره حمل عليه لان الصيد هو فعل الصائد والاصل
فيه انه اذا لم يمكن صرفه الى ظاهره نظر فان كان هناك
شان عليه وان كان في الخطاب عادة صرف اليها وان لم يكن
صرف الى ما يمكن صرفه اليه وهذه طريقة مشايخنا في اكثر
المتشابه لان قوله وجاء ربك لما علمنا ان المجي لا يجوز عليه سبحانه صرفناه
الى من يجوز عليه المجي واذا قال يستهزئ بهم صرفناه الى العقاب وامثاله
كثيرة ومنها ان يرد النص بحكم وقد علم بدليل ان له شرطا
يصح به ولا يعدو احد الوجهين فاذا بطل احدهما ثبت الاخر مثاله
قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج اتفقوا انه لا بد من شي يصير به محرما
واختلفوا على قولين منهم من يعتبر نية مخصوصة ومنهم
من يعتبر فعلا او قولا او نحوه فاذا بطل احدهما ثبت الاخر

... [illegible] مما ... اسندا ... فيما يدخله في الصوم وعلى
هذا ... [illegible] ومنها ان يرد النص على حكم يتناوله
بعلته وهذا من اقسام القياس فلذلك لم نذكره هاهنا ومنها
الاستدلال من استدلال بقوله فالآن باشروهن لما اباح المباشرة الى
طلوع الفجر علم جواز الصوم لمن اصبح جنبا ومنها استدلال ابن
عباس بقوله واتموا الحج والعمرة لله على وجوب الحج لما لم يبح الاتمام الا
بالدخول وجب ولهذا نظائر كثيرة ومنها ما يفهم بالنص اما
لمقدمة او لعادة او لقرينة كقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من
رجالكم يعلم الكتابة مما وان لم يتناولها النص من حيث علمنا ان الغرض
بها تحصين الاموال ولا يتم ذلك الا اذا اطاق التحمل للاداء اذ لو
احتاج في الاداء الى زيادة لخرج هذا من ان يكون وثيقة ومنها
دلالة قوله اذا تداينتم بدين الاية يدل على احكام من اباحة المداينة
ودخول الاجل وان يكون الاجل معلوما ودلالة قوله فلهن الثلث
الاقرار كالبينة ومنها دلالة قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم
والمعلوم ان المراد عن النساء وان لم يذكر وكذلك قوله ويحفظوا
فروجهم ومنها قوله والذين يرمون المحصنات معلوم ان المراد
بالرمي الزنا ومنها دلالة الحدود والعقوبات على المعصية وهذا
بوجه السرقة يدل على ان السرقة كبيرة فاذا عرفت هذه
الجملة فقس عليها اعيانها فقد نبهنا على جميع الاستدلالات بالنصوص
واما الفصل الثاني الاستدلال بالاصول على الاحكام فهي على
ضروب بعضها احكام تتفق فمنها ان تختلف الامة على قولين فاذا
بطل احدهما ثبت الاخر واذا ثبت احدهما بطل الاخر هذا اذا اتفق
فيه واحد فان كان احدهما ربا فسمي بان القول فيه وكذلك اذا
اختلفوا ان في المسئلة احكاما فبطلان ما عدا واحدا يدل على صحته
لان الحق لا يجوز ان يخرج منها ومنها ان اجمعوا ان لا فصل

ويحفظوا فروجهم

الطيب محنه

119

من المسلمين في حكمها فاذا ثبت لاحدهما حكم ثبت للاخر ... [illegible] ... اذا ثبت
بالدليل انه لا فصل بينهما ثم استدلال الى تحريم ... [illegible] الردة لا افرق
من يشير جمع الله بينهما وذكر شيخنا ابو عبد الله وابو الحسن وجوها
من هذا الجنس منها ان سؤر الكلب لما علم نجاسته بوجوب
غسله اذ لا عبادة في الاواني ومنها ان ما يخرج من البدن وهو
طاهر لا ينقض الطهارة وما يخرج وهو نجس ينقض والمني ينقض علمنا
انه نجس لا امثال لذلك قال القاضي وهذا طريقة التعليل
والقسمة وليس باستدلال بالاصول وكذلك قوله في تزويج
الامة الكتابية ان المجوسية لما حرم نكاحها حرم وطئها
بملك اليمين والمسلمة لما حل وطئها بالنكاح حل بملك اليمين
فالكتابية اذا ثبت ان وطئها حل بملك اليمين حل بملك النكاح
وقالا في الكفارة في الاكل اذا ثبت ان الكفارة تعلقت بالجماع
لصفة تختص بها للاثم وعلمت مشاركة الاكل له في
تلك الصفة جعلته موضعا للكفارة وانه كان يكشف عن
تلك الصفة فقال ابو الحسين هو كونه مفسدا لصوم رمضان
على وجه يستحق به اثما عظيما وقال لان الاكل وان لم يزد في
المأثم على الجماع لم ينقص منه لان الامتناع من الاكل في العادة
اشق من الامتناع من الجماع فوجب ان يكون المأثم فيه
عظيما وسلكا هذه الطريقة في الحدود والكفارات ومعاني كون
ذلك فاثبتا الملامسة ببعض اصلها انه لا يثبت ذلك بالقياس
وفرق ابو عبد الله بينهما بان المطلوب في القياس حمل الفرع اذا
عرف علة الحكم كما نقول في قياس الارز على البر والمطلوب
ان نعلم ان صفة الاكل بصفة الجماع بعد ان نعلم ان هناك

[illegible] معلوم المقادير مما هو مما له ان يشترط في الفعل هو موزونا ام لا
ثم يعلق اجرته المتعلقة الى غير ذلك في الربا فهذا احدهما قالاه وذكر
القاضي ان بلد ذلك تعليل وقياس وجرى في ذلك بينهما كلام طويل
فاما ما يعلم بطريقة القياس فعلى ضربين منها ما يكون له اصل
معين ويعبر عنه بالقياس ومنها ما لا يكون له اصل معين
ويعبر عنه بالاجتهاد مثال الاول حمل الارز على الحنطة
ونظائره في مسائل الشرع ومثال الثاني العمل القليل
في الصلاة لا يبطل الصلاة والكثير يبطل والفرق بينهما في افساد الصلاة فالعمل
فيه على غالب الظن ولا اصل يقاس عليه ونحو قيم المتلفات
واروش الجنايات ونفقة المعسر والموسر والتوجه الى الكعبة
الى امثال ذلك مما لا يحصى ه ه ه ه

باب الاجتهاد وصفة المفتي والمستفتي ه ه ه ه ه ه ه

الاجتهاد يستعمل في اللغة لمعنى وفي عرف الفقهاء لمعنى اخر
اما في اللغة فهو بذل المجهود في فعل الشاق ولذلك يقال
اجتهد في حمل الحجر فاما في عرف الفقهاء فقد اختلفوا في
تحديده فالذي اورده القاضي في شرح العمد انه بذل المجهود
في تعرف الحكم من جهة الاستدلال بالنصوص لا بظاهرها ولذلك
قال معاذ اجتهد رأيي فيما لا يوجد فيه كتاب ولا سنة ولهذا
يقال في قيم المتلفات واروش الجنايات انها اجتهاد وعن ابي الحسين
انه كان يقسم ما يعلم بالاستدلال دون النصوص انواعا ويسمي كل
نوع باسم ومنها الدلالة على العلة كما يدل على علة الربا ومنها
الدلالة على المراد بالعادة كما في مسئلة الغرو ومنها الدلالة

على الحكم ومنها ما هو قياس وهو ما له اصل معين كقياس
الارز على الحنطة ومنها ما هو اجتهاد وهو ما لا اصل له كالاجتهاد
في القبلة وقيم المتلفات ونحوها وكان يقول ان جميعها وان كان طريقها
الظن والاستدلال يختص كل ضرب باسم ليتميز وذكر
الشافعي ان القياس والاجتهاد واحد ثم هو على ضربين قياس معنى
وقياس غلبة الاشتباه قال القاضي وهذا لا يصح لان الاجتهاد اعم
من القياس على ما سنبين التحديد مسئلة المذاهب المتعلقة
باصول الدين الحق فيها واحد وما عداه باطل وخالف فيه عبد الله
بن الحسن العنبري القاضي والاصل فيه اجماع المسلمين وعلم
من دين الرسول ضرورة ان سائر الملل الخارجة عن الاسلام باطلة
والمخالف هو الاسلام لانها جهل بالله وبرسوله وانما اختلفوا في
اهل القبلة والمخالف فيه هو عبد الله بن الحسن فانه يقول كل مجتهد
في اصول الدين مصيب بعد الاقرار بتوحيد الله واثبات الرسالة
فالمجبر مصيب والعدلي مصيب والموحد والمشبه في انه مصيب
وقد تاول بعضهم قوله على انه اراد ان الاي المتشابهة والامارات
وان طرق المذاهب الظن كما يقول بجزء في فروع الشرع وقد خالفه
جملة اهل العلم والفرق ونفوا قوله ونسبوه الى قول المعتزلة بمصير
ما بيح ان يكون المختلفين فيه صوابا ولا يصح وادعوا عليه انه خرق
الاجماع والدليل على فساد قوله ان المعتقد اذا استحال ان
يكون على وجهين فلا بد ان يكون احد الاعتقادين جهلا والجهل ذلك
كذا قال الحسن بل يقبح ولان الجهل قبيح فكيف يقال انه صواب وجميع
مسائل الاصول لا يخرج عن هذا ولانه لو جاز ان يحسن التوحيد
والتشبيه والعدل والجبر معا لحسن الامر بها جميعا بل يلزمه ما يلزم
المجبرة من بعد النفقة بما قلنا والدليل على انه لا يجوز اتباع

النسخ ... الذي ... [illegible] قوله انه اقدام على ما لا يامن كونه
قبيحا ... [illegible] لان الظن اما تثبت حكمه اذا لم يقدر
على العلم فهاهنا المكلف متمكن من العلم فاذا ثبت ان الظن لا بد خلافه
في هذا الباب لم يبح ان يكون كلا القولين صوابا احتج للقول
الاول بان مقصد كل احد ان يبرئ ذمته قلنا لا اعتبار بهذا لان
الجهال يقصدون الحسن ثم هذا ينتقض باليهودية والنصرانية
واحتج للقول الثاني الذي جعل الاباء المتشابهة امارات
وجوز الظن بانه لو لم يجز لما جعل الاباء متشابهة قلنا ان جعلها
كذلك فللمكلف طريق الى معرفة الصحيح من الفاسد ولعبد
فانما اتى كذلك لطفا لنظر كل مكلف فيها ويستدل وينال الثواب
واحتج بانه اذا جاز الظن في الفروع جاز في الاصول واذا جاز في
الفروع ان يكون الاقوال فيها حقا جاز كذلك في الاصول قلنا الفروع
المقصد فيها العمل ويجوز ان يتعبد الله اثنين بشيئين مختلفين ولذلك
يجب النسخ والمقصود في الاصول الاعتقاد ويستحيل ان يكون
الشيء على صفتين مختلفتين كذلك لا يجوز اعتقادهما والتعبد بهما
مسئلة فاما في فروع الشرع فاختلفوا فيها الكلام يقع في
ثلاثة مواضع اولها ان ما يجب التعبد فيه باختلاف الاقاويل وكون
المختلفين مصيبين وما لا يجب وثانيها جواز ورود التعبد به
وثالثها ورود التعبد وان كل مجتهد مصيب اما الفصل
الاول فهو التعبد بالشيئين المختلفين او بالشيء وضده قد يقع
على وجه يحسن ويقع على وجه يقبح فاما الحسن فهو ان يقع على
اربعة اوجه احدها ان يحل للمكلف ويحرم اوه من وجه
على مكلف او يحل للمكلف واحد من وجه ويحرم من وجه

او يحل في وقت ويحرم في وقت [illegible] على
التخيير والممتنع الذي لا يحسن هو تحريم الشيء وتحليله على مكلف
في وقت واحد من مكلف واحد على طريق الجمع وذكر لكل واحد
ما لا يحسن عينا وعقليا وسنذكر الدليل اما الاول فنحو
ما ثبت من تحريم الجمع بين الاختين في شرعنا ونحو الحائض والطاهر
وفي العقليات كشراب الادوية والتحرز من المضار لانه يجوز ان
يختلف الصلاح ومثال الثاني كالصلاة الى بيت المقدس والى الكعبة
وكالالم المستحق الحالة والدافعة يحسن ويقبح اذا خلا منهما
لانه يدخل في باب الظلم ومثال الثالث تحريمه الصلوة وقت
الطلوع ووجوبها قبله ونحو حسن العدو على السوق عند التحرز
من السبع وقبحه عند سلامة الاحوال ومثال الاحوال
الرابع كالاحسان ونحو ذلك وكل ذلك يرجع الى اختلاف
المصالح ولذلك يجب النسخ وانما قلنا ان الممتنع لا يجوز لان
المكلف لا يمكنه اداؤه على الوجه الذي كلف فيكون تكليفا
لا يطاق وذلك لا يجوز عليه سبحانه واما الفصل
الثاني فعندنا التعبد بالاقاويل المختلفة يجب وقال جماعة لا يجب
التعبد بها اصلا لنا في ذلك وجوه منها ان التعبد
بذلك اذا جاز عقلا لجواز ان يكون الصلاح لزيد في الفعل
ولعمرو في ضده لا يمتنع ان يتعبد لذلك وينصب الادلة فاذا صح
ذلك لم يمتنع ان يعلم ان الصلاح في نصب الادلة فيصيبها ولا يمتنع
ان يعلم ان الصلاح في ان يتعبد بالاجتهاد ويعلم ان صلاح زيد
فيما يؤديه اجتهاده اليه وصلاح عمرو فيما يؤديه اجتهاده اليه
فلا يمتنع ان يتعبد واذا ثبت صحته هذا عقلا فلا معنى للمنع
منه فان قيل نحن لا ننكر هذا في التكليف الذي يصب

[illegible] في الاجتهاد بانه تعالى اذا قدر على نصب
الادلة لم يجز ان يتعبد بالاجتهاد قلنا بينا في باب القياس بطلان
هذا ولعل كان هذا سد باب القياس اصلا وبعد فاذا
جاز ان يتعبد بالعلوم المكتسبة مع قدرته على الضرورية فهلا جاز
ان يتعبد بالظن وان قدر على الادلة وكذلك اذا جاز ان يذكر
الايات المتشابهة مع قدرته على جعلها محكمة لمصلحة فهلا جاز مثله
فيما نحن فيه فان قيل اذا استوى العلم والظن فللعلم مزية
لو صح قلنا وللظن مزية لانه اصلح كما ان للعلم المكتسب
مزية وللايات المتشابهة مزية ولانه يلحقه في الكتابة مشقة
يستحق عليها ثوابا كثيرا كما قلنا في العلوم المكتسبة والايات
المتشابهة وامثال ذلك ومنها ان العقل يدل على حسنه
في المعلومات والمظنونات لانه دل على حسن الفعل من زيد في
حال وقبحه من عمرو وكما حسن قعود زيد وقبح قعود عمرو والمرض
من المصلحة وكما يجب على عمرو شي وقبح من زيد ولا يجب عليه
وسواء كان ذلك الشي معلوما او مظنونا وقد ورد الشرع
بمثل ذلك كالصلاة في حق الحائض والطاهر وقراءة القران
واكل الميتة للمضطر وغيره فاذا جاز هذا عقلا وشرعا
جاز ان يتعبد به ومنها ان الشرع قد ورد بالتعبد
بالضدين كالاجتهاد في جهة القبلة لان كل مجتهد يلزمه التوجه
الى ما اداه اليه اجتهاده وان تضاد ذلك كذلك يجوز في سائر
مسائل الاجتهاد يوضحه انه لو ورد النص ان صلاح زيد في
ان يتوضا بالماء في الصلاة يلزمه القطع وصلاح عمرو في ان يتيمم
جاز فلو ورد بان صلاح زيد في الحرام ان يكون بطلقة وصلاح
عمرو في طلاقه لم يمتنع وهذا الاصل اذا عرف وجهه الخصم

جميع اسئلتهم على قولنا كل مجتهد مصيب انه يؤدي الى تضاد الاحكام
ومنها انه لو لم يجز التعبد باختلاف الاحكام اذ اختلف
المكلف او الفعل او الوجه او الوقت لما جاز النسخ فلما جاز النسخ
علمنا جواز ذلك وهذا مما اورده ابو الهذيل عليهم وقال اذا جاز نسخ
الشرائع لاختلاف المصالح جاز هذا وكل ما يلزم من ابى النسخ يلزم
هولا ومنها ما استدل به ابو الهذيل فقال اذا جاز ان يتعبد
الله تعالى بالقراءات المختلفة والتعبد بها لا يكون الا ان يكون
مخيرا فيها او يقرا احدهما خلاف ما يقراه الاخر او يقرا في وقت
خلاف ما يقرا في وقت فما الذي يمنع من مثله في المذاهب يوضحه
انه اذا جاز التعبد بالقراءات المختلفة جاز التعبد بمضمونها فيتعبد من قرا
وارجلكم بالنصب بغسل الرجلين ومن قرا بالكسر بالمسح او يتعبد
على طريقة التخيير واذا جاز هذا فما المانع ان يتعبد احد المجتهدين
حتى يقول في مسالة الجد مع الاخوة والاخوات ان يقول المال للجد
ويتعبد بعضهم بقول يقاسم الاخوة واذا جاز ذلك في النص جاز في
الاجتهاد احتج من انكر اختلاف الاحوال اذ لم يجز التعبد به
في الاصول كذلك في الفروع والجواب ما بينا ان المقصود
في الاصول العلم بالمعتقد ويستحيل كونه على صفتين والمقصود
هاهنا التعبد بالعمل لمصلحة ويجوز ان يختلف المصالح لجواز ان يكون الشي
حراما على واحد حلالا لغيره واحتج من قال انه يؤدي الى
التناقض وامر محال وهو ان يكون الشي حلالا حراما واجبا غير
واجب حسنا قبيحا والجواب عنه من وجوه منها

... لم يمنا ما ذكرت والقوم لجهلهم ظنوا ان
العبد هو المحلل والمحرم ولهذا تاهوا وضلوا وتحيروا وعندنا لو
كان كذلك لما صح وثبت التعبد بافعال المكلف وهو المحلل والمحرم
فلا يصح ان يعلق حكمهما وان كانت العين واحدة فلا تضاد في الاحكام
على ما ذكرنا كما ان تناول الميتة يحل للمضطر ويحرم على غيره
والمراة تحل وتحرم على احد لا لمعنى فيها بل بحسب تصرف افعال
المكلفين فيما يختلف ولعمري فان هذا الذي وقعت له الحادثة
لا يخلو اما ان يكون مجتهدا او عاميا فان كان مجتهدا فادى اجتهاده
الى انه حرام لا يحل له ولم يحل له غير ذلك وان ادى اجتهاده الى انه
حلال له لزمه ذلك ويكفيه تعالى بها تضاد واما المستفتي العامي
فان المفتي بعينه وفرضه الرجوع اليه فان افتاه بانه حلال له اخذ
بقوله واذا اختار قوله لزمه ذلك فان قيل هب انها لا تضاد
فيما ذكرتم فانها تضاد في الزوجين اذا ادى اجتهاد الرجل الى انها
حلال له وادى اجتهاد المراة انها حرام عليه نحو مسالة الايلا
والكنايات ونحوها فحينئذ تضاد الاحكام يجوز له الاستمتاع
بها ويجب عليها الهرب والامتناع فتضاد ويؤدي الى التمانع
والتقاتل قلنا هذا الحرم لو لم يكن لنا عند التنازع طريق
للتخلص من ذلك فاما وهناك طريق التخلص كما ذكرته ساقط
وطريق التخلص انه ان كان الشي مما يجوز المصالحة فيه والتراضي
فليتما المصالحة والبدل ولهما طريق اخر وهو الرجوع الى
القاضي ليقضي باحدهما ليقطع التنازع فان لم يكن قاضي فالحكم
المنصوب بتراضيهما وان كان مما لا يجوز البدل والمصالحة
فطريق التخلص الرجوع الى القاضي او الحكم وفي ذلك قطع

التنازع ومنهم الجماعة ان لزمهم [illegible] ... [illegible]
ما لجه لزمهم فان اختلفوا فيه فلهم ان ... [illegible]
معطوفين بحران فيه كيف يفعلان ان قالوا ... احدهما الى الاخر
فقد اوجبوا عليه اتلاف نفسه ولا يستطيع التمانع لانه ليس احدهما
اولى بالتسليم من الاخر وان قالوا يستعان القاتل بينهما وان قالوا
يتجاذبان فذلك التمانع والتقاتل واي ذلك ان يكونوا الزمهم ذلك في
سؤالهم علينا في هذه المسالة ويقال لهم العامي اذا وقعت له حادثة
واستوى عنده حال العالمين كيف يصنع فان قالوا يرجع الى احدهما قلنا
ليس احدهما اولى من الاخر وان قالوا هو مخير وان كان احدهما يحرم
والاخر يحلل فهذا القول بالتحريم والتحليل هو الذي انكروه واحتجوا
بانه اذا جاز في حق المجتهدين جاز في حق المجتهد الواحد ان يعتدل عنده
القولان الجواب ان عند شيخنا ابي علي وابي هاشم يجوز ذلك
ويكون المجتهد مخيرا فلا يؤدي الى ان يكون الشي حلالا حراما في وقت
واحد وعند ابي الحسن انه لا يجوز ان يعتدل عند المجتهد حكم الحادثة
ولا بد من ترجيح فلا يلزمه ما قال واحتج بانه لو جاز في الشي
ان يكون حقا ويكون ضده حقا لجاز ان يبعث نبيين بحكمين مختلفين
متضادين والجواب انه لا يمتنع ذلك ويكون المبعوث اليه مخيرا
ان شا قبل من هذا وان شا قبل من ذاك ولا يجوز له ترك ما اتيا به على الجمع
كما خير في الكفارات الثلاث فاما اذا كان المبعوث اليه قوما فان
الامر في جوازه ظاهر مسالة اختلفوا في الاقاويل
المختلفة من المجتهدين ان جميعها حق او الحق في واحد فاما من يمنع
القياس والاجتهاد فلا شبهة ان عنده الحق في واحد والى طريق
ثم اختلفوا في ذلك الطريق ومن يثبت القياس اختلفوا فيه
على اقوال فمنهم من جعل الحق في واحد ويقول على الحق
دليل من يصب المكلف ... نصبه فما الشريعة بدليل فان لم يكن معذورا

اذا لم يكن [illegible] ... في تفسيق الحاكم اذا اخطا واختلفوا
في تصويب المجتهدين فمنهم من قال يجب ان يعرف طريق الادلة
ويعرفه الحكم ومنهم من لا يوجب ذلك ويقول بكلفة اتباع
العلما وهذه طريقة الاصم وابن علية وبشر المريسي ومنهم
من يذهب الى ان كل مجتهد مصيب في اجتهاده وفي العمل به وهو قول
مشايخنا ابي الهذيل وابي علي وابي هاشم وابي عبد الله والقاضي واختلفت
الحكاية عن ابي حنيفة واصحابه فيحكى عنهم ان الحق في واحد والخطا
موضوع والمحصلون منهم كابي الحسن وابي بكر يحكيا عنهم ان كل
مجتهد مصيب وذكر محمد ذلك في الاستحسانات وهو الصحيح
من مذهبهم وانما اختلفوا في الاشبه على ما نبينه فاما الشافعي
فاكثر اصحابه على ان الحق في واحد والمخطي معذور وينسبون اليه
هذا القول ويعلقون بالفاظ له ويستدلون في ذلك على عادة
لهم وبعضهم ينسب اليه ان كل مجتهد مصيب قال القاضي
ومذهبه ان كل فرع ليس له اصل واحد وهو الذي يسميه القياس
الجلي وقياس علة وقياس معنى فالحق عنده في واحد وكل فرع
تجاذبه اصول كثيرة ويسمي الطريقة التي بها تثبت الاحكام
قياس غلبة الاشباه فان كل مجتهد فيها مصيب وما ادى اجتهاده
اليه حق وحكي من كتبه الفاظا تدل على ما قال وابطال القول فيه
فاما مالك واصحابه فيدل مسائلهم ان طريقتهم ان كل مجتهد
مصيب ويحكى عن بعض من يتكلم في اصول الفقه ان المجتهد
مصيب في اجتهاده مخطي في الحكم والذي يمكن ان يقال في ذلك
ان المجتهد مخطي في اجتهاده وفي المجتهد فيه او انه مصيب في
الامرين او القول بانه مخطي في احدهما مصيب في الاخر ولا يمكن ان يعتقد
سواه ونحن ندل على ان المجتهد مصيب في الوجهين والذي يدل على
ان كل مجتهد مصيب وجوه منها اجماع الصحابة وهو ما ظهر عنهم

اعرف

انهم اختلفوا في مسائل [illegible] ...
وصوب بعضهم بعضا واجماعهم على الخطا لا يجوز فاذا ثبت ذلك فلو لم يكن
كل واحد منهم مصيبا لوجب ان يكون [illegible] قد اجمعوا على الخطا اما
القائل من حيث اخطا الحكم والمصوب له من حيث صوبه فهو
مخطي فيه ولا يجوز اتفاقهم على الخطا فان قيل ولم قلتم انهم اختلفوا
في هذه المسائل قلنا اختلافهم في مسائل الفرائض وغير ذلك ظاهر
واستفاض وتواتر نقله بحيث لا يمكن دفعه فان قيل هب انهم
اختلفوا فلم قلتم ان بعضهم صوب بعضا ان اراد عينهم قولا لم يوجد
وان اراد عينهم فعلا فكذلك قلنا للتصويب امارات هي اقوى
من القول فاذا ظهرت فيما بينهم وجب القول فان قيل وما
تلك الامارات قلنا وجوه منها الاعظام والتولي لان من يعظم
غيره ويتولاه مع العلم بطريقته لابد من كونه مصوبا ومنها
اذا تكررت منهم الفتاوى المخالفة في الحوادث مرة بعد مرة
والحال في الموالاة على ما كان لابد من كونه مصوبا كما نعلم في
المسافر والمقيم في الفطر فان المقيم يصوب المسافر في الفطر والمسافر
يصوب المقيم في الصوم ومنها انا لو لم نقل ان يكون ذلك مع كثرة
المفاوضة فيه فيما بينهم وظهور ذلك التصويب لم يعلم امرا صوب
فيه بعضهم بعضا لان سائر ذلك مما لا يمكن فيه نقل التصويب
قولا وانما يرجع الى هذه الطريقة ومنها ما علم من حالهم عند
نزول الحوادث ان بعضهم كان يحيل على البعض ويسوغ له الفتيا ولا
يتم ذلك الا مع التصويب لانه لا يبيح الشرع منع من ان يجوز في العليه
الخطا او ان الاستكثر ومنها ما ثبت ان بعضهم كان يولي
الخلفا ويحكم بخلاف رايهم كما ولوا زيد بن ثابت وابي بن كعب
وشريحا وغيرهم ولا يتم ذلك الا مع التصويب ومنها
ما ثبت من انهم حكموا بعضا ما يختلفه فلولا التصويب

... يتكلم في الفقه ... ومنها ما ثبت في الواحد انه
... روي عن عمر انه لما قيل له في مسألة
المشركة كان لا يشرك ثم شرك لمن قيل هب ... حمارا وهذا
يدل ذلك على ما قلناه وهذا بحضرة الصحابة من غير نكير
ومنها ان في الاحكام ما الخطأ فيه يكون كبيرا نحو الدماء والفروج
فتركهم التكبير فيما هذا حاله لا وجه له الا التصويب وكذلك استمرارهم
على الموالاة والاعظام لا وجه له الا التصويب لانه لو اخطأوا لكان ان
يكرهوا ويقطعوا التعظيم ومنها انهم سلكوا في هذه المسائل
واختلافهم فيها مجرى اختلاف القراءات والاراء في الحروب
فكان جميع ذلك صوابا كذلك هذا ومنها انهم كانوا ينكرون
في امور كثيرة ويظهرون التخطئة والخروج عن طريق التعظيم لما لم
يكن من الاجتهادات فلو كان الجميع بابا واحدا لما فرقوا فان قيل
قد ثبت عنهم تخطئة بعضهم لبعض حتى قال ابن عباس في مسألة العول
من شاء باهلته وقال في مسألة الجد الا يتقي الله زيد وقالت عائشة
للمرأة التي سألتها بئس ما شريت وبئس ما اشتريت ابلغي زيدا ان الله
احبط جهاده مع رسول الله قلنا المحتمل لا يدفع الظاهر وما بينا
من توليهم وتعظيمهم لا يحتمل وهذه الاخبار تحتمله وانما شددوا
في تصحيح قولهم ولذلك كسوا وجوه الاجتهاد بقولهم دون ابطال قول
الخصم وما روي عن ابي بكر انه قال اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان
كان خطأ فمني ومن الشيطان فيحتمل انه اراد الخطأ في طريق الاجتهاد
لانه في ذلك الوقت لم تكن السنن مستقرة حتى يحاط بها فلو كان
هناك نص لمنع الاجتهاد وما روي في حديث زيد ان يكون محمولا
بانه اراد ذكر الحق في ذلك وقصدا احبط والاحاد لا يقبل في مسائل
الاجتهاد بلحوق مثل هذا الوعيد وما روي عن عمر اجرؤكم على
النار اجرؤكم على الجد فيشدد منهم في الحفظ والتحرز في الاجتهاد

حتى لا تقدم فيه من غير رويه ويحفظ على ... ومن ...
المسائل عندهم ليست من باب الاجتهاد فلا يدل على ما ذكرتم وما روي
ومن اخطأ فله اجر ليس المراد الخطأ عن الصواب لانه لو اخطأ
لا يستحق اجرا والمراد قيل معناه لم يصب ما قصده الله وقيل
اخطأ الاشبه على قول من يقول به وقيل اخطأ خبرا لو طلبه لوجده
وقيل اخطأ ما لو اصابه لكان اعظم موقعا في الثواب واشق فكان
الثواب اكثر وتأول الصواب على هذه الوجوه فان قيل انما
لم ينكروا لان الخطأ فيه صغير قلنا صغير الخطأ لا يسقط الانكار
كما لا يسقط النهي والزجر فان قيل انما لم ينكروا لانه كان خطأ
بتأويل قلنا هذا لا يسقط الانكار كخطأ الخوارج وغيرهم
دليل اخر ولان الحق لو كان في واحد لدلنا عليه اذ لو جاز ان لا
يدلنا على ذلك مع ان ما عداه خطأ جاز ان لا يدلنا على اصول الشريعة
وذلك يؤدي الى تكليف ما لا يطاق ولابد ان يدلنا بدليل قاطع
ففي عدم ذلك دليل على ان كل واحد من القولين صواب فان
قيل على ذلك دليل قلنا فمن اخطأه يجب ان يكون فاسقا
فيلزمه تفسيق اكثر الصحابة فان قيل لهم عذر لانهم لم
يقصدوا قلنا هذا الشرط يعذر الا ترى ان من اخطأ في المذاهب التي
الحق فيها واحد ولم يقصد فيها الا ان يكون معذورا فان قيل
تأولوا في ذلك فلم يلزمهم التخطئة الا ترى الى قول ابي بكر في خالد حين
قتل مالك بن نويرة ان خالدا تأول فيما فعل فلم يعاقبه قلنا قد بينا انه
لا فرق في ذلك بين المتأول وغير المتأول الا ترى ان الخوارج قد تأولوا
قتل مخالفيهم ولا عذر لهم في ذلك وحديث خالد فالاخبار قد تواترت
ان مالكا حسن الصدقات عن النبي صلى الله عليه واسمعوا ...
على ذلك حتى قتله خالد ولا يجوز ان يحمل العلم فيما ذكره النيسابوري
دل عليه ان خالدا ... فيما اسمعه النبي صلى الله عليه وهم بنو حنيفة
م

[illegible] اولم يرا الكرة فعل خالد والحق
[illegible] زاد ولانه لوكان فيما اجتهدوا
[illegible] يكون خطا لانه في حكم الفروج والدماء والقائل به
يكون جانيا من ولاه الله تعالى الى عداوته فكان يجب ان يكون القائل
من الائمة الاربعة بخلاف الحق خارجا عن الامامة مستحقا للبراءة منه
وهذا اعظم ويوضحه انه لو كان فيما حكموا به من ميراث الجد
ما هو خطا لوجب على القائم بامر المسلمين انكار ذلك واستتابة القائل
لانه بدعة كما يجب انكار سائر البدع وفي علمنا انه لم يفعل ذلك دلالة
على انه صواب واحتج من قال الحق فيه واحد بوجوه
منها ما ظهر من الصحابة من انكار بعضهم على بعض على ما روي عن ابن
عباس وعائشة رضي الله عنهما على ما قدمناه ولم ينكر احد ان هذا الانكار
باطل لان كل مجتهد مصيب ومنها ما ظهر من اعترافهم ان في
الاجتهاد من خطا على ما روي عن ابي بكر وابن مسعود ومنها
سليمان
قوله تعالى ففهمناها ولو كان الحكمان صوابين لم يكن لقوله ففهمناها
سليمان معنى ومنها ان الاجتهاد لم يفرض لنفسه وانما فرض
لغيره فوجب ان يكون امرنا بالاجتهاد لاصابة ذلك الغير فقط
ومنها ان من اجتهد فادى اجتهاده الى ان القبلة من جانب
المشرق وجب ان يكون كذلك ومنها قوله تعالى
فردوه الى الله والرسول ومنها قوله عليه السلام
وان اخطا فله اجر واحد والجواب عن الاول من وجوه
منها ان هذه امور محتملة وما ذكرناه من تعظيم بعضهم لبعض
وتولي الائمة غير محتمل على ما قدمنا ومنها ان هذا الوسط
لم يدل على ما قال لانه يجوز ان يكون عندهم هذه المسائل لم
تكن من مسائل الاجتهاد والتخطئة فيها لا توجب التخطئة
في سائر المسائل لم علمنا التصويب في سائرها ومنها

انه لو اخطا لوجب ان [illegible]
مع ما ثبت من تعظيم ابن عباس لهما [illegible]
ولعبد فيحتمل انه لم يكن طريقه [illegible]
في الحكم ومنها انه لم يرد ذلك تصحيحا لقوله ومنها
ان لكل واحد وجه على ما تقدم ذكره والجواب عن الثاني
قدمنا وان المراد بالخطا ما ذا والجواب عن الثالث
انه تعالى فهم سليمان الناسخ وحكم داود بالمنسوخ وكانا جميعا
مصيبين لان الحكم بالمنسوخ يجوز اذا لم يعلم المكلف انه منسوخ
ولهذا اثنى تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فلو انسد للناسخ لان الاية على
ان كل مجتهد مصيب كان اولى والجواب عن الرابع
ان الاجتهاد وان فرض لطلب غيره فان ذلك عندنا هو الاصلح
الذي يؤدي اليه ذاته ولهمه عند ظنه وهذا لا يمنع من ان يكون
كل مجتهد مصيبا في ذلك والجواب عن الخامس ان ما
اداه اجتهاده اليه فهو قبلته هكذا ذكره محمد بن الحسن وهو
الصحيح والجواب عن السادس ان ما في احد من حكم المجتهدين
مردود الى الاصل فهو رد الى كتاب الله وسنة نبيه والحكم
حكم الله والجواب عن السابع انه لم يبين ما الذي اخطا الحق
ام الاشبه ام ما قصر ام ما لو طلبه لكان اكثر ثوابا على ما
قدمنا وبعد فهذا ما يدل على ما قلنا اولى لانه عليه السلام
جعل لكل واحد اجرا والخطا في الحكم لا يستحق عليه الاجر

فصل فاما الدليل على فساد قول من يقول
انه مصيب في اجتهاده مخطئ في الحكم فما بينا من اجماع
الصحابة ان كل واحد منهم صوب صاحبه في اجتهاده وفي
حكمه وكل ما دللنا في المسئلة المتقدمة يدل على فساد

[illegible] لان الحكم ان كان
[illegible] احطا الدليل والحكم وان لم
يكن عليه [illegible] ان [illegible] مصيبا فيها فاما قول بشر
وابن علية فعظم في الخلاف لان اقل ما المزمهم تخطيه الصحابه وتفسيقهم
ونقض احكامهم مسئلة الاشبه كان ابو الحسين يقول
لابد في الحادثه من اشبه عند الله وان كان المكلف لم يكلف اصابته
وانما كلف ما يوديه اجتهاده اليه فان اصاب ذلك فقد اصاب الاشبه
والا فقد ادى ما كلف وهذا مذهب عيسى بن ابان وسمعن بن سماك
ومذهب جماعة اصحاب ابي حنيفة والمحكي عن محمد الا انه
عبر عن الاشبه بالصواب عند الله وهو مذهب الشيخ
ابي عبد الله وابي اسحق بن عياش والبه ذهب ابو علي في كتاب
الاجتهاد وفي جواب مسئله محمد بن الواسطي قال
القاضي هو قوله الاول الا انه رجع عن ذلك وقال مثل قول ابي هاشم
وحكي عن جماعة من اصحاب الشافعي القول بالاشبه واليه ذهب
ابو حامد المروروذي ونسبه الى الشافعي وحكي من نسب اليه
ان الحق في مسائل الاجتهاد في واحد وذهب ابو الهذيل وابو هاشم
والقاضي وجماعة من الفقها والمتكلمين الى انه لا اشبه الا ما غلب
المجتهد ولا معنى لاصابة ذلك الا الله تعالى واستدل من
قال بالاشبه بوجوه منها ان الواجب على المجتهد طلب الحكم
في الحادثه ولابد للطلب من مطلوب فلو لم يكن هناك اشبه في الحقيقه
لم يكن للطلب معنى ومنها ان مسائل الاجتهاد في الحوادث
مسائل الاجتهاد في القبلة فكما ان هناك عينا قائمة ينبغي
الطلب عليها وان لم نكلف اصابتها كذلك الحوادث ومنها
قوله عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان
اجتهد واخطا فله اجر ولا معنى في معناه الا انه اخطا الاشبه

واصاب الاشبه ومنها [illegible]
من حق عند الله لو ظهر الحاكم [illegible]
ومنها اخذ على المقوم في التقويم تماما [illegible]
ولا بد له من حقيقه عند الله وان لم يكلف ذلك كذلك ما نحن
فيه ومنها ان الثمن الماخوذ في البيع الذي يخرج عن البيع
لا بد ان يكون فيه حقيقه عند الله ولم يكلفه ويجوز ان يوافق ذلك
ويجوز ان لا يوافق ولو ظهر لحكمنا فيه فلذلك الم يظهر لم يكلف
ومنها ان شبه الاصل بالفرع يقوى ويضعف ولا بد في القوى
مبلغا ينتهي حقيقته عند الله تعالى وان لم يكلف الابانة على زيادته
ومنها ما استدل به الشيخ المرشد ابو عبد الله ان المسلم
يلزمه الرمي الى الكافر ويحترز عن اصابة المسلم ثم هناك
شيء لو وقع الرمية فيه اصاب المقصد لكنه
لم يكلف ذلك وانما كلف ما هو الاقرب عنده كذلك هذا
واستدل ابو هاشم رضي الله عنه بان الاشبه لا يخلو اما ان
يريد به الاشبه في صفات التعيين وهذا محال لان العقل لا
يستعمل لا في شيئين اشتركا في صفة ولاحدهما مزية في
تلك الصفة وهذا لا يتحقق في صفات التعيين ولان صفات
التعيين لا تعلق لها بما نحن فيه او يقال يريد بالاشبه انه في علم
الحكم وهذا فاسد لان الادلة قد اشتبه التي في كونه مكلفا
ومامورا ومصيبا على سوا فلا يجوز ان يكون المراد بالاشبه
ذلك فاذا بطل الوجهان وجب ان يكون المراد بذلك
انه اولى عند المجتهد ان يحكم له بحكم الاصل المردود اليه
واجاب عن فصل القبلة بان هناك عينا قائمه
يجب طلبها على المجتهد واجاب عن فصل المطلوب بان هناك

[illegible] بعض القول عند المجتهد
[illegible] بقوله أصحاب الأشبه أن المراد بالأشبه أن هناك حكمًا لو
أصابه المجتهد لكان أعظم في الثواب وإن كان مخيرًا ولو نبّه
الله تعالى ما نبّه إلا عليه ومن جمع بين قول أبي حنيفة وكلام المعتزلة
من دون قول بالأشبه واستدل بوجه آخر وهو إجماع
الصحابة وقال هاهنا مقدمتان ونتيجة إحدى المقدمتين أنه ثبت أن
كل مجتهد مصيب لما ثبت من تصويب الصحابة بعضهم بعضًا على
ما تقدم والمقدمة الثانية ما ثبت عنهم من التخطئة فلو
حملنا الأمر على أن الصواب أحد القولين والآخر خطأ ساقط
ولا يحمل على أنه خطأ في الحادثة حتى أخذ بهما أنهم ذكروا
ذلك في مسائل لا حق فيها والثاني أنهم أطلقوا التخطئة
وإذا ثبتت المقدمتان صح منهما القول بالأشبه فإذا استدل
أن الكلام في بعض المسائل فرع على أن يكون معقولًا والأشبه
ليس بمعقول فالمسألة ومعناه أن في مسألة الربا أصلح
كل واحد منا يؤديه اجتهاده إليه وإن كان أحد الأقوال
لو أصابوها وعملوا بها كان أكثر ثوابًا وهذا كما نقول في
الكفارات إنه مخير في الثلاث والجميع صلاح وإن كان فيها ما لو
فعل لكان أكثر ثوابًا والكلام يكثر وما ذكرناه ينبه على ما
يعول عليه كل فريق • مسألة للعامي أن يقلد العالم في
مسائل الاجتهاد وإن لم يعلم وجهها خلافًا للبغداديين لنا
في ذلك وجوه منها إجماع الصحابة قولًا وفعلًا وتقريرًا
زمانًا وكذلك إجماع التابعين فإنه ظهر فيما بينهم رجوع العامي
إلى العالم والقبول منه وذلك ظاهر عنهم لأن منهم من
كان يفتي ومنهم من يقبل ومنهم من كان يرد

[illegible] وظهر عنهم الأمر لا سيما [illegible]
وهو أظهر أمرًا في حقيقة الإجماع [illegible]
الإجماع ولأنه لا يجوز رجوعه إليه لكن هو يعلم وجه المصلحة
وطريقة القياس وذلك لأن فساد هذا في الظهور كالأول
فإن أحدًا لم يروا أنه في الفتيا من وجه الاجتهاد وطريقة القياس
بل المعلوم خلافه ويوضحه أنهم فصلوا بين المستفتي والمتعلم
ولعبد فلان وبين من يدعي خلافه وبين من يدعي من المحكوم عليه
أنه يجب على الحاكم أن يبين له الوجه وذلك ظاهر السقوط
ومنها أنه لو روى خبرًا وجب عليه قبوله فإذا أفتاه وجب
قبوله لأن كل واحد منهما يوجب الظن ومنها أنا لو كلفنا
العامي معرفة الحوادث ووجوهها لوجب في أكثر الأحوال ترك
العمارة وهذا يؤدي إلى أمر فاسد احتج بأن للعامي
طريقًا إلى العلم فلا يجوز أن يقلد كما في الأصول ولأنه يجوز على المفتي
الخطأ فيقدم على اعتقاد لا يأمن كونه جهلًا وفعل ما لا يأمن كونه
مفسدة وإنما يتوصل إليه القياس والاجتهاد والجواب عن الأول
أنه يسع العلم لأنه علم بدليل قاطع أن الواجب عليه الرجوع
إلى العلماء فهو كالعمل بخبر الواحد والقياس وعن الثاني أنه لما
علم أن فرضه ذلك أمن الخطأ كالقايس إذا عمل بالقياس
مسألة ولا يجب على العالم أن يبين للمستفتي الوجه
في الأحكام عندنا خلافًا للبغداديين على ما حكينا عنهم لنا في
ذلك وجوه منها إجماع الصحابة على ما قررنا أنهم كانوا يفتون
من غير بيان وجه القياس عن إنكار أحد ومنها أن من

[illegible] العامي يسال العلما ويستفتيهم في
الحوادث ويفتونهم اما بالقول واما بالكتابة ولم يرو عن احد انه
[illegible] من ذلك فيها ومنها ان احاد الحكم بالشهادة وتزكية
الشهود من [illegible] الوجه كذلك الفتوى ومنها ان بيان
الوجه لا يلزم بانفراده ما ليس الاصل المردود عليه وكثير القياس
وان المعتقد ورديه واذا لعلم ذلك خرج من ان يكون عاميا
ونستفهم ما لعدم مسئلة لابد للعامي ان يجتهد في حال
العالم الذي يستفتيه ثم يساله عندنا خلافا لبعضهم لنا
انه لو امكنه الاجتهاد ليعلم الحكم وجب فاذا لم يمكنه وامكنه
ان يجتهد في حال المفتي ليحصل له غالب الظن وجب ان يفعل ولا يقال
لو عرف بالتواتر او المشاهدة واحد القياس الناس عنه علمه
واما نشا لا يجب علينا ان يجتهد وذلك لان عندنا يجب ان يجتهد
اجتهادا ما في حاله ليعرف طريقه في الديانة والامانة فلا
نسلم ولان الحاكم يلزمه الاجتهاد في الخبر الذي يروى من طريق الاحاد
كذلك هذا العامي يلزمه نوع اجتهاد احتج بانه اذا استوى
عنده الاقوال الخبر قلنا لابد من تحصيل علم لا يكون من اهل الاجتهاد
مسئلة فان كان هناك علما المستفتي اذا وقعت له
حادثة فان كان هناك عالم واحد فقد تعين عليه السوال عنه
وان كان ثم علما واداه اجتهاده الى ان احدهم اعلم واوثق من الذي
الذين اختلفوا فيه فمنهم من قال يجب ان يستفتي ذلك
الاعلم ومنهم من خير ذكر العامي كلا القولين احسن ما في
العمد انه اذا كان احدهما اعلم كان له ان يستفتي من شا وذكر
في الشرح انه يستفتي الاعلم وجه القول

الذي يقول يستفتي الاعلم ان [illegible]
فكل ما كان له مزيه وجب ان يكون اقوى فاذا [illegible] ذلك
وثبت ان فرض العامي ان يجتهد في حال من يستفتيه وعلمه وورعه
فمن كان له مزيه كان بالقول منه اولى وجه ما قال في العمد
انه اذا علم ان المجتهدين جميعا يصيبان فيما وقع من الحادثة كان له
ان يقبل من ايهما كان فاما ان كان احدهما اوثق في باب الدين فعليه
ان يقبل منه وما روي عن بعضهم انه اعتبر الامانة ولم يعتبر
العلم ضعيف لان العلم هو العمدة والمعتبر في باب الفتيا
فمن كان اعلم كان اولى مسئلة ولا يجوز استفتاء
الحاذق خلافا لبعضهم لنا انه فاسق فلا يجوز ان يامنه في
دينه كالفاسق في الكذب ولانه لما لم يجز ان يكون قاضيا ولا شاهدا
لم يجز ان يكون مفتيا قالوا اذا جاز قبول خبره جاز قبول
فتياه قلنا عند شيخنا لا يجوز قبول خبره وسنبين ذلك
من بعد مسئلة اذا اختلف المفتون عليه هاهنا مسائل
احدها ان المستفتي اذا استوت عنده اقوال العلما فانه مخير
يستفتي ايهم شاء لانه ليس احدهم باولى من الاخر ومنها ان
المفتي لا يفتي على سبيل القطع لانه يكون كاذبا او ذكر عن رايه واجتهاده
وثالثها المفتي اذا اعتدل عنده القولان قال مشايخنا له ان يفتي
باشبا وقال ابو الحسن لابد من ترجيح لانهم اجمعوا على منعه فان اجمعوا
لم يفتوا بالتخيير والجواب عن الاول انه دعوى
وعن الثاني انه ممنوع واحتج من جوز ذلك بوجوه منها
ان الحكم يتبع الامارات وغالب الظن فلما لم يمكن ان يعدل عنه
الامارات ومنها اذا جاز التخيير في الاراء في الحروب ومصالح
الدنيا كذلك في الاجتهادات ومنها اذا جاز [illegible]

[illegible] ومنها ان اخبار ورود
التعبد [illegible] بالاجتهاد وهذا المعنى وهو ان طريق
ثبوت [illegible] بين [illegible] وجب التخيير كذلك اذا استوى
من جهة الاجتهاد ومنها ان القبلة لانه متى اعتدل عنده
الامارتان فهو مخير كذلك هذا ورابعها انه لا يجوز للمفتي
ان يفتي بقول الاموات ولا بالحكاية ولكن يفتي برايه لانه لو جاز له
ذلك لجاز للعامي ان ياخذ بما يجده في الكتب فيستغني عن المفتي ولانه لو
جاز ذلك في المفتي لجاز في الحاكم ولان الميت لا يجوز تقليده
وخامسها ان المفتي اذا اجاب ذاكرا الطريق واجتهاده ولم يتغير
عنده جاز ان يفتي وان تغير اجتهاده فلم يسار يفتي بالثاني وكذلك
الحاكم [illegible] الاول لانه يستمر على اجتهاده واذا تغير يفتي بالاقوى
ولذلك قال عمر رضي الله عنه هذا على ما قضينا وذاك على ما قضينا
وسادسها اذا اختلف المفتون على المستفتي ذكر مشايخنا
انه مخير وذكر ابو القسم في عيون المسائل ان فيه اقوال
اولها انه ياخذ بالاول لانه لما قلده لزمه قوله والعمل به فلا
يسقط عنه بفتوى الثاني والثاني انه ان كان الحكم بينه وبين
الله تعالى اخذ بالاخف والاسهل وان كان بينه وبين العباد
اخذ بالاحوط لانه تعالى يريد اليسر لعباده فاما حقوق العباد فالواجب
استيفاؤها عليهم والثالث ان كان بينه وبين الله كان مخيرا باي
الاقوال شاء اخذ وان كان بينه وبين العباد رفعه الى القاضي حتى
يقضي لان الخصومة تنقطع بذلك ولو اجاز هو قولا جاز ان يختار
خصمه قولا اخر والرابع انه يجتهد مثل ما نقول ولم يبين باي
الاقوال ياخذ فانه توقف فيه كما ان المفتي لو اعتدلت

نظر

عنده وجوه الاجتهاد [illegible]
عنده الامارات [illegible] في [illegible] التخيير [illegible]
بالنص [illegible] ذلك [illegible] ها هنا [illegible] وجوه الاجتهاد تخير
فان قيل ايتعين عليه قول ام لا قلنا [illegible] ياخذ بشي
اما الزام المفتين او بالدخول فيه مسئلة في القولين
الكلام في هذه المسئلة وما يجوز ان يكون للعالم قولان وما لا يجوز
يكثر وقد اكثر اصحاب الشافعي والفقهاء والمتكلمون في
تصحيح قوله ونحن نشير الى طرف من ذلك مما يجوز ونبين مواضع
الخلاف وندل على الصحيح والفاسد فان استوعبنا ما قالوا وما
اورده عليهم اصحاب ابي حنيفة مما يطول فاما من لا يجوز ان يكون له
في المسئلة قولان ان يعتقد في الحادثة الحكم وضده كاثبات الحكم
ونفيه او اثبات حكم واثبات ما يضاده وذلك ما يعلم تعذره
كل عاقل كما يعلم تعذر كون الجسم في مكانين وكون محل اسود
وابيض مجتمعا ساكنا ومتحركا ووجوده وعدمه واثبات الزنا ونفيه
ويعتقد وجوب النية في الوضوء وان لا تجب وان المبتوتة لها
النفقة ولا نفقة لها وكذلك يستحيل ان يعتقد وجوب الشيء
وانه مستحيل او واجب ومباح لان ذلك يتضاد في المعنى والذي يجوز
ان يكون للعالم فيه قولان وجوه ثلاثة احدها ان يقول انه على
طريق التخيير وهذا لا يشتبه فيه لانه اعتقد كل واحد منهما كما
اعتقد الاخر وليس عنده احدهما اولى مما ثبت له الاخر وثانيها
ان ينظر في المسئلة فيعلم ان الحكم فيها موجب احد القولين وانه
لا يجوز ان يكون فيها حكم اخر ولا يعلم ايهما هو الحكم لتعارض النصين
او تعارض طريقي الاجتهاد في ذلك ولم يلح له ترجيح احد القولين
على الاخر فيكون مجوزا في كل واحد ان يكون هو حكم المسئلة

وقد قيل يحتمل ان احدهما لا بعينه موجبها دون سائر الاقاويل فيصح ان يعتبر
القولين جميعا فيهما على هذا الوجه ويجوز اضافتهما اليه وان كان هذا دون
الاول في قوة الاضافة وقيل يحتمل ان يجوز في كل واحد منهما ان يكون
موجبه حكما في المسئلة ولا يقطع على واحد منهما فيصح ان يقال ان هذين القولين
جميعا مذهب له في المسئلة قال وهذا القسم اضعف من الثاني في باب الاضافة
فعلى هذه الوجوه يصح اضافة القولين الى العالم وان كان بعضها اقوى من بعض
وانما قلنا يصح اضافته في هذه الوجوه الثلاثة لانه لا يصح ان يضاف الى
العالم وكونه مذهبا له الا ما يصح ان يعتقد ولا يمكن الا وجه لها عند [illegible]
في يصح اضافة القولين اليه وما لا يصح اعتقاده لا يصح اضافته اليه وجعله
مذهبا له فاما من انكر القولين فيقول ان ما يجري هذا المجرى لا فائدة في
اضافته اليه من حيث لا ينبئ عن حكم يعمل عليه ويستفاد به ولان فيه
لبسا ايضا لانه اذا وصف بانه مذهب له التبس بالمذهب الذي يتناول
الحكم على القطع فاما اضافة القولين الى الشافعي فاختلف اصحابه
فمنهم من قال ان المراد بالقولين انه ذكرهما ونبه على طريق الاجتهاد فيهما لينظر
الناظر فيهما فيختار ما يصح عنده وهذا باطل لان ما جرى هذا المجرى لا
يصح ان يقال انه مذهب له لجواز ان ما يعتقده احدهما لانه لا يمتنع ان لا يكون
معتقدا الواحد منهما فلا يصح اضافتهما اليه بانه قوله ومنهم من
قال المراد انه ذكر في المسئلة جميع ما يحتمل وهذا فاسد لانه يقتضي
وسعه فلا يجوز ان يجعل ذلك مذهبا له ومنهم من قال ان له قولين
في المسئلة في حالين او على ضرب من الترتيب وهذا بعيد لان هذا التقسيم
ان له قولا واحدا وان القولين كان يحكيهما مختلفين الا يرى ان من اوجب النية
في التيمم دون الوضوء لا يقال له في النية قولان احدهما ايجابها واجبه
والاخر نفي واجبه ومنهم من قال احد القولين قديم والاخر
حديث وهذا لا يبان ان يكون مذهبه احدهما وان الاخر هو المرجوع

عنه منصوصا على قول من يرى الفرع واحد ومنهم من قال
ذكر احد القولين على سبيل الحكاية وهذا اظهر من الذي [illegible]
الحاكي لا تنسب الحكاية اليه مذهبا له كمن حكى قول اليهود والنصارى
فاما قاضي القضاة رحمه الله فقال انما يقولون ان الشافعي فيها
قولين على ضروب ترجع الى اقسام ثلثة اما ان يقول في المسئلة
بقولين في حالة واحدة او يقول في حالين او بقولين في مسئلتين
في حال او في حالين وهما كالمسئلة الواحدة في انه لا يمكن الفصل بينهما
لامر يرجع الى طريقهما او الى اصل مذهبه فيهما ولا رابع لذلك
ثم ينقسم كل واحد تقسيما فاما من يقول القولين فعلى ضربين
اما ان يبين ترجيح احدهما او ينبه عليه واما ان لا يبين ترجيحا
بوجه وهذا على ضربين احدهما ان يبين وجه كل واحد مفصلا
او يبين في الجملة والثاني ان لا يذكر وجههما لا على جملة ولا
على تفصيل فاما اذا بين الترجيح فهو كقوله وذكر الاخر
كالقسمة التي يذكر ثم يبين الصحيح او يكون الفائدة في ذكره ان
الذي يلي ما اختاره في الاجتهاد هو القول الاخر فهو تنبيه على
الناظر فاما ما لا يبين الترجيح فيه فهو الموضع الذي يقع الكلام فيه
وسيبينه فاما اذا نص على القولين في المسئلة في حالين فعلى ضربين
احدهما ان يعلم التاريخ وان كان من باب ما الحق فيه واحد فالظاهر
ان الاخر مذهبه كالناسخ والمنسوخ وان كان من باب الاجتهاد
فقد يجوز اضافتهما اليه كما ذكرناه في الحكم ويجوز ان يجعل الثاني
مرة في الاضافة لكنه لا بد ان يقيد بذكر الوقت لانه متى اطلق اوهم
الاطلاق انه قائل بهما جميعا في كل وقت واما قلنا في الاول
لا يصح اضافتهما اليه لان ذكره الثاني يقتضي بطلان الاول كالناسخ
والمنسوخ فكما ان المنسوخ ليس من شريعة النبي صلى الله عليه
فكذلك ههنا لا يجعل القول الثاني من قبل اصحابه منهما لا

عن اله والاقرب بين ان ينص على الرجوع او اسمر ونزل

[illegible] يصح اضافتهما اليه لان اجتهاده
الثاني لا يؤثر في اجتهاده الاول الا ان يكون اصول المذهب تقتضي
الثاني فيكون كالغالط في الاول فاما ما لا ترجيح فيه فيصح اضافتهما
اليه على التقييد ويحرم على الاطلاق لانهما توهم ما لا اصل له وهو انه
قائل بهما في كل وقت فان كان من الباب الذي الحق فيه واحد قطع على
ان مذهبه احدهما لا بعينه وفي الاجتهاد يصح اضافتهما اليه مع ان
الثاني له في ذلك وقتين فاما اذا نص على قولين في مسئلتين لا يمكن الفصل
بينهما فهو في المعنى كانه نص عليهما في مسئلة واحدة فيكون حكمه ما تقدم
في الحال والحالين فهذه جملة ما قال في هذا الباب فاما نصه على قولين
في مسئلتين يمكن الفرق بينهما فخارج من هذا الباب وكذلك ذكر القولين
على سبيل الحكاية وكذلك في اختلاف الحالين فمن عبر بهذا في القولين فقد
بعد عن التحصيل فاما اضافة القولين في وقتين لا يختص بالشافعي لانه
منقول عن الصحابة وجماعة من التابعين و الكلام يساير وروده في موضع
واحد اذا ذكر القولين ولم يبين ترجيحا او بين لكل واحد منهما وجها
على التفصيل فالظاهر انهما مذهبان له على التخيير وان لم يذكر وجها
لهما لا على تخيير ولا على تفصيل فهو محتمل لما قلناه من الوجوه الثلاثة
في الاضافة اليه فعلى هذه الوجوه الثلاثة تضاف الى الشافعي القولان
وهذا الذي نصره القاضي وانكر ذلك اصحاب ابي حنيفة واحتجوا
في بطلان ذلك ان وصف المذهب بانه مذهب له عبارة في عرف
الفقهاء والمتكلمين عن اعتقاد للحكم وكذلك القول انما يضاف
اليه من حيث يعتقده ويتدين به لا من حيث يتكلم به ونسمع من جهته
فاذا صح هذا واستحال ان يعتقد المعتقد في الشيء الواحد تحليلا
وتحريما في الحالة الواحدة ان له حكمين ضدين فوجب ان
يكون في اطلاقه ان له في المسئلة قولين مخطئا فان قيل

انه لم ينقل نصا على الجمع [illegible]
ان يبين ان في المسئلة وجهين ويوهم في الصحيح [illegible] قلنا التخيير
لا يجوز بين الحظر والاباحة لان الحظر يقتضي [illegible] والاباحة
حسنه ويستحيل التخيير بين الحسن والقبيح والتخيير بين حسنين
او مندوبين يوضحه انه لا يجوز ان يخير بين عبادته وعبادة
الشيطان ونعد فان اكثر الصحابة على ان الحق في واحد
فكيف يصح التخيير ونعد فانه لم يسمع من شافعي قط الى
عصرنا هذا يحكي عنه القول بالتخيير فكيف يجعل ذلك مذهبا
له وكذلك لم ينص عليه الشافعي في كتاب ولا نصره ولا ذكره في
مجلس ولا حكي عنه ذلك موافق ولا مخالف ونعد فكان يجب
ان لا ينصر واحد القولين وان ينصروا كانوا تاركين لمذهب الشافعي
فمن نصر ذلك فهو ناصر لمذهب نفسه لا لمذهب الشافعي وان قال
كان موقفا فليس واحد منهما مذهبا له ويدل على قصوره في النظر
وجميع اصحاب الشافعي متفقون ان مذهبه ليس هو التخيير واما
[illegible] اورده قاضي القضاة ليصح مذهبه لمثله اليه متعلق بلفظ محتمل
الا انه يحكيه عنه فلا يصح ان يجعل ذلك مذهبا له مع ان جميع اصحابه
منكرون لذلك فثبت بطلان القول بالقولين وحجة اخرى ودل
عليه اجماع الصحابة لانه لم يذكر عن احد انه افتى في مسئلة في حالة
واحدة بالحظر والاباحة كما لم يرو عن احد انه اجتهد مع وجود النص
فما قاله مخالف للاجماع واحتج قاضي القضاة ليصح مذهبه في القولين
باجماع الصحابة وما روي في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتهما آية
قلنا هذا حجة لنا لان احدا منهم لم يقل فيه قولان ولان
قالوا الله فيه حكمان واما الرواية فانه لذلك استووا ظاهرها وانه
يحتاج الى مرجح ولهذا قال علي وانا الحظر اولى وقال عثمان الاباحة
اولى فهذه جملة تنبيه على الكلام في القولين ويدل على ذلك ان

[illegible] ونعتقده لامر حسن حكم
ه ونسخ من جهته ونستعمل ان نعتقد المعتقد في حالة واحدة في حادثة
واحدة ان لها حكمين ضدين فوجب ان يكون اطلاقه خطا فان
قالوا اما التخيير فقد اجمعنا عليه مسئلة من كان في عصر النبي
صلى الله عليه هل له ان يجتهد ام لا اختلفوا فيه على اربعة اقوال
منهم من منع ذلك وسوى بين من كان بحضرته ومن كان غائبا عنه ومنهم
من جوز في الحالين وهو قول ابي يوسف واشار اليه القاضي وحكاه
الشيخ المرتضى عن ابي الحسن وذكر فيه ان النبي عليه السلام
امر بالاجتهاد بحضرته عمرو بن العاص ومنهم من فصل فقال للغائب
عنه ان يجتهد وليس لمن بحضرته ذلك وهو قول الاكثر وقول
شيخنا واختاره القاضي في العمد ومنهم من قال للغائب ان يجتهد
قطعا وتوقف فيمن كان بحضرته وحكى ذلك عن جماعة ولم لابي علي ما
يدل عليه في كتاب الاجتهاد واشار اليه القاضي والشيخ قال
الشيخ ابو طالب والذي عندي ان يقال ان التعبد بالاجتهاد لمن
كان بحضرته ورد على سبيل التخصيص لا على الاطلاق وهو ان يامر
النبي صلى الله عليه واحدا بعد واحد بذلك في حوادث مخصوصة
قال الذي التعبد به والكلام يقع في موضعين احدهما ان لمن غاب عن
حضرته ان يجتهد والثاني ان من كان بحضرته هل له ان يجتهد
اما الاول فالدليل عليه حديث معاذ انه لما بعثه الى اليمن وسال
بم تقضي الى ان قال اجتهد رايي فصوبه رسول الله صلى الله عليه
وحديث ابي موسى ان النبي صلى الله عليه لما بعثه الى اليمن قال له
اجتهد رايك ولانه اذا جاز التعبد بالاجتهاد للمصلحة جاز ذلك

في عصره احتج المخالف بانه معدول عن العلم قلنا انه اذا
تعلقت المصلحة فالنبي صلى الله عليه لا يبين كما لم يبين لمن بعده
ولمن غاب فان الغائب اذا احب الرسول ربما يفوته حكم الحادثة
فهو غير متمكن من العلم احتجوا بانه يؤدي الى الاستغنا
عن الرسول قلنا غلط لانه هو الامر والمبلغ والمبين لاصول
الحادثة وسائر ما يقاس عليه وورد التعبد به وما لاجل المصلحة الا به
وجب كونه احتجوا بانه لو تعبد به في عصره لنقل نقلا
ظاهرا قلنا نقل نقلا عاما فان حديث معاذ وابي
موسى نقل مستفيضا وتلقته الامة بالقبول فاما من بحضرته فالصحيح
فيه التوقف لانه اذا جاز التعبد به عقلا للمصلحة فالغائب والحاضر
فيه سواء فوجب الرجوع في ورود التعبد به الى دليل سمعي ولم
يرد دليل قاطع فوجب التوقف فيه وحجة قول ابي هاشم
انه متمكن من العلم فلا يجوز ان يعمل بالظن ولانه لو تعبد به لظهر نقله
واستدل لمن اجاز ذلك باخبار وردت انه صلى الله عليه امر عمرو
بن العاص وعقبة بن عامر بان يجتهدا بحضرته ولانه ثبت جواز الاجتهاد
في عصره فيستوي فيه الغائب والحاضر والجواب عن الاول
انه اذا تعلقت المصلحة به فهو عليه السلام لا يعرف الحكم فلا يمكن
من العلم كما لم يمكن لمن غاب عنه ولمن بعده والجواب عن الثاني
انه يجوز انه لم يكن وقع الداعي الى نقله وذلك لا يدل على نقله
والجواب عن خبر عقبة من الاخبار يحتمل انه امرهما في حكم
خاص والجواب عن الرابع ان العقل يجوزه ولم يرد
دليل سمعي في هذا كما ورد فيمن غاب عنه مسئلة
الرسول عليه السلام يجوز ان يتعبد في الاحكام بالاجتهاد عند

اطبه فاما من

مسبوقا بها ... [illegible] لنا اذا جاز التعبد به
[illegible] ان يكون صلاحا له كما يكون صلاحا لغيره ولانه اذا جاز ان
يتعبد بالاجتهاد في الحروب جاز في الاحكام احتجوا بانه لو جاز التعبد
به لما وجب قبول قوله وقد ثبت وجوبه ولانه اذا لم يجب القطع على
قوله فانه يشرع غيره ولانه لو جاز ذلك لجاز عليه الغلط والجواب
عن الاول انه يجوز ان يجب قبول قوله لعصمة النبوة اليه كالاجماع
الصادر عن اجتهاد انما كان قوله اجتهاد لا يسع وجوب اتباع
غيره ولا ساوبه واذا [illegible] جاز التعبد به والجواب عن
الثاني انه يعتقد انه يجب القطع على قوله كما اذا وجب وان صدر
عن اجتهاد فلا يجب التغيير والجواب عن الثالث انه اذا
علم من حاله انه لا يخطئ لا يجب ذلك كما نعلم من حاله انه لا يعصي
مسئلة وهل كان متعبدا به اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال
الاول انه لم يكن متعبدا به وهو قول شيخنا والشيخ ابي عبد الله
وشذ دوافقه الثاني انه كان متعبدا وهو المحكي عن
الشافعي والثالث التوقف لعدم الدليل وهو قول القاضي
استدل ابو علي وابو هاشم بوجوه منها انه قد علم من حال النبي
صلى الله عليه وحال الصحابة معه انه كان يراجع فيما امر به ويحكم
فيه لا من طريق الوحي ولكن يرجع الى الاجتهاد بنفسه ويشار عليه بخلاف
ذلك وكان ذلك سائغا لهم بل كان ربما رجع الى رايهم فيما يتعلق
بالمصالح الدنياوية وتدبير الحروب كما روي انه اراد ان ينزل منزلا
فراجعوه فارتحل وكان ذلك في غزوة بدر وكما روي في صلح
الاحزاب فاذا ثبت هذا فلو كان في احكامه ما هو اجتهاد لجاز
ان يراجع ويعمل بخلافه فلما لم يجز علم ان جميعه وحي قلنا

يجوز ان يكون اجتهاده لا يجوز مخالفته لعصمة النبوة له مقام
الاجماع واما في الحروب لما جاز مخالفة الاجماع فلم [illegible]
الاحكام كذلك حاله ومنها ما احتج به ابو هاشم بان الحكم
ثبت انها اصول فلو كان اجتهادا لما جاز ان يجعل اصلا
قلنا يجوز ان يجعل اصلا وان كان اجتهادا من حيث وجب
القطع على صحتها ولهذا فان الاجماع اذا استند الى اجتهاد
جاز ان يجعل اصلا لذلك هاهنا ولهذا فانه لعصمة
النبوة له يجوز ان يجب القطع على صحته بخلاف الواحد منا
احتجوا بانه لو جاز ذلك لظهر عنه كظهور الوحي قلنا يجوز
ان يكون الصلاح ان يظهر الحكم دون الاجتهاد ومثل ذلك يجوز في
الوحي والنص احتجوا بانه لو كان في احكامه ما هو اجتهاد لكان لا
يكفر من رده قلنا انما يكفر راده لعصمة النبوة كما يفسق من رد
الاجتهاد اذا قامه الاجماع احتج بان النبي صلى الله عليه كان اذا
سئل عن حادثة يتوقف على الوحي ولو صح الاجتهاد لما توقف
قلنا انما توقف على الوحي في امور مخصوصة لا مجال للاجتهاد
فيها واحتج بانه لو جاز ذلك لما وجب القطع في جميع الاحكام
انه وحي لانه يجوز ان يكون الملك قاله اجتهادا قلنا يجوز ان
يكون قام دليل لنا ان الملك لم يتعبد بالاجتهاد على انه لو ثبت ذلك في
الملك لم يبعد احتج ابو علي بالاجماع قال القاضي ان ثبت اجماع
انه لم يتعبد بالاجتهاد وجب ان يصير اليه والا فلا دليل يمنع منه
احتج الشيخ بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى قال وهذه الاية عندي من القوى في هذا الباب
وان لم يستدل بها الشيوخ قلنا اذا تعبد بالاجتهاد فما
يقوله يصدر عن وحي وليس في الاية انه وحي مفصلا

ونعلم انه [illegible] ذلك [illegible] في الحروب كذلك في الاحكام
وقد [illegible] فان ذلك لا يدل على انه لم يتعبد بالاجتهاد من طريق
العقول دون ما طريقه العمل فالجواب [illegible] انه يرجع الى القران معنى
ان جميع هذا القران وحي من الله ونظيره ان جميع ما يؤدي الى [illegible] فاما
من ذهب الى انه كان متعبدا بالاجتهاد استدل بوجوه منها
قوله فاعتبروا يا اولي الابصار ولا استثنيه والجواب ان الاعتبار
لا يفيد القياس الشرعي لانه اسم لغوي والقياس لفظ شرعي
وبعد فلو حمل عليه لم يصح نظم الكلام وبعد فان [illegible] القايس
ومثله يستوي في الاستدلال بها لانه يقول انا اعتبر الفروع
بالاصول فلا يثبت الاحكام الا بها ومنها ان حكمه وحكم
امته سوا الا ما قام عليه دليل قلنا لا يجوز ان يختلف حاله وحالهم
في هذا كما اختلف في كثير من الاحكام وبعد فيجوز ان يقال لما
وجب اتباعه والقطع على قوله ولم يجب اتباع غيره وافترق الحال
ومنها انه ظهر منه ما يجري مجرى القياس كقوله للخثعمية ارايت
لو كان على ابيك دين قلنا ومن اين ان ذلك قاله اجتهادا
بل يجوز ان يكون قاله وحيا [illegible] الوحي وخاير التعبد عقلا
ولم يقم دليل شرعي [illegible] ولم يقطع مسئلة القياس
وما يؤدي اليه دين وعند ابي الهذيل لا يوصف به لان الدين
انما يوصف بذلك اذا كان المتمسك به طاعة والمتمسك مطيع
ولا يشتبه ان القايس ماجور به وقد يجب وقد يندب اليه واذا
فعله كان مطيعا احتج ابو الهذيل بانه لو كان دينا لوجب استمراره
ولوجب ان لا يحل مخالفته قلنا الندب من الدين ولا يستمر
وكذلك رخصة المسافر في الصوم والصلوة بين القصر والاتمام وبين
الفطر والصوم دين وان كان لا يستمر وكذلك نقول انه من الايمان

والايمان كما نقول انه من الدين [illegible] فصل في [illegible]
الغرض بهذا الباب الحاق الفرع بالاصل وبيان الاجتهاد والعمل به
والفتوى لغيره لم يكن بد من بيان صفة المجتهدين الذين يجوز لهم
الفتوى وصفة المستفتي اعلم ان المجتهد من يسوغ له الاجتهاد
والاصل فيه ان القايس يشتمل على العلم باصل يقع عليه القياس
وعلى معرفة الحكم ورتبه ذلك الاصل وعلى معرفة العلة التي يتعلق
بها الحكم في الاصل والفرع ووجود تلك العلة في الفرع وكان
المطلوب الظن ثم تبعه الحكم فاذا لا بد للقايس من معرفة
ما وصفنا لانه ما لو احب ان يحصل له ذلك لم يصح تحصيل العلم بذلك
القياس ومع ذلك يرجع الى بيان مقدمات لا بد ان يعلمها واحوال
يكون القايس عليها فمنها ان يكون عالما بالاصول من الكتاب
والسنة والاجماع وما شاكل ذلك لانه متى لم يعلم هذه الاصول
لم يصح ان يقيس ولا يتم معرفة هذه الاصول الا بعد معرفة جملة
من العقليات كمعرفة الله تعالى وصفاته وعدله وحكمته ومعرفة
الرسول وما يجوز عليه وما لا يجوز ومنها ان يكون عالما
بجملة من اللغة ويفصل بين حقايقها ومجازها ومواقع خطابها
ليصح ان يعرف بذلك مراد الله بخطابه ومنها انه يجب ان يعلم
ما يجوز ان يريده الله تعالى وما لا يجوز وما يصح ان يكلف وما لا يصح
حتى يصح ان يبني خطابه تعالى عليه ومنها انه يجب ان يعلم ثبوت
الاصل الذي يقيس عليه من كتاب او سنة وعلى وجه يصح عنده
القياس عليه ولا يصح ان يعلم ذلك حتى يعلم انه ليس بمنسوخ فلا بد
ان يعرف جملة من الناسخ والمنسوخ وقد يكون الاصل كتابا او سنة
فلا بد ان يعرف جملة من الاخبار ولا بد ان يعرف انه ليس بمخصوص
او مستعمل على وجه المجاز او اريد به غير ما يقتضيه ظاهره

وانه ان كان [illegible] وفي الشرع ولا بد لذلك الاجتهاد ان يعرف
العموم والخصوص والحقيقة والمجاز والاسماء الشرعية والعرفية
والفرق بينهما والمجمل والمبين ومنها ان يعرف الفرع ليصح ان يطلب
الحكم ومنها ان يعرف العلة ليصح ان يقيس الفرع على الاصل ومنها
ان يعلم ورود التعبد بالقياس وكيفية الاستدلال ومنها ان يعلم
مراتب الادلة فلا يستعمل القياس في غير موضعه ومنها ان يعلم
الفصل بين القياس العقلي والقياس الشرعي ليصح ان يفصل بين ما يؤدي
اليه احدهما ومنها ان يعلم المطلوب بالقياس وهو الطريق الذي
يحصل بالحظر والاباحة ومنها ان يكون عالما بالاخبار
ومراتبها وما يجب العمل بها وما لا يجب ووجوه الترجيح
فيصح ان يجعل اصلا يقيس عليه فاذا كانت هذه حاله وحلت نازلة وجب
عليه ان يجتهد ولا يحل للمستفتي ان يستفتيه الا ان يتصف بما
ذكرنا الدين والعدالة والامانة والنصيحة فاذا كان فاسقا
او ماجنا او متساهلا فيما يتعلق بالدين فلا يحل له ان يستفتيه
ان ذلك يمنع كونه ثقة وتساهله يمنع الاقتداء به وقبول قوله
فعلى هذا العمل في هذا الباب

الكلام في الحظر والاباحة

حد المباح عندنا كل فعل اعلم المكلف او دل على انه حسن لا ضرر
عليه في فعله وفي ان لا يفعله ولا يستحق بفعله مدحا ولا
بتركه ذما وكل مباح حسن الا ان فيه زيادة ومزية

الاباحة وحد الحظر هو الذي اعلم المكلف او دل على قبحه فلهذا
لا يوصف افعال الله تعالى بالحظر والاباحة وكذلك افعال البهائم
لا توصف بذلك لما لم يصح فيها هذا المعنى ومعنى وصفنا
الشيء انه على الاباحة لان للمكلف ان ينتفع به من غير ضرر يلحقه
في فعله او تركه وقولنا محظور انه ليس له ان ينتفع به وعليه
ضرر في فعله ومن حق المباح ان يكون حسنا لانه نقيض المحظور
وهو القبيح وقد قال بعضهم ان حد المباح هو الفعل الحسن وعن
بعضهم انه الفعل الذي لا يتعلق به الامر والنهي وقال بعضهم هو ما
لا ضرر على فاعله بفعله والذي يدل على ما قلنا ان كل فعل يحصل
فيه هذه الشرائط وصف بانه مباح وما لا يوجد فيه ذلك
لا يوصف به والافعال العقلية ضروب منها واجب كشكر
النعمة ورد الوديعة والانصاف ومنها قبيح كالكذب
والظلم والعبث والجهل ومنها حسن مندوب اليه كالاحسان
وشيء من ذلك لا يعرف حاله وهي الاشياء التي يصح الانتفاع
بها ولا ضرر على احد فيها فقد اختلفوا فيه على ما نبينه

مسألة اختلف العلماء في ان اصل الاشياء التي ذكرناها
على ماذا [illegible] فمنهم من قال على الحظر الا ان يدل
الدلالة على الاباحة وهو قول جماعة من البغدادية والامامية
وبعض اصحاب الشافعي ومنهم من قال على الاباحة الا ان
يرد الحظر وهو مذهب اكثر الفقهاء وشيوخنا المتكلمين والمحكي
عن ابي الحسن ومنهم من قال بالوقف فلا يحكم بحظر ولا اباحة
الا ان يرد سمع ثم يتسع في هذه المذاهب توسعا فمن قال
بالحظر قال ما لا يقوم البدن الا به فهو مباح وربما قالوا بما تعبد
الله باباحته وربما قالوا الحظر للجميع وعللهم مختلف في ذلك

ومن سوى الوقف [illegible] الاسماع من غير ان يحكم بحظر ولا
اباحة ومنهم من قال يجب لانه لا يامن كونه محظورا والاكثر
يعتمدون العقل في هذه المسائل ومنهم من يعتمد السمع فالدليل
على صحة ما ذهبنا اليه انا نقدر في العقل ان الشيء اذا صح ان ينتفع به
ولم يكن عليه ولا على غيره مضرة عاجلا ولا اجلا علم اباحته ضرورة
كما نعلم قبح الظلم والكذب وحسن الاحسان والعدل ضرورة فان
قيل ولم قلتم انه لا ضرر فيه عاجلا ولا اجلا قلنا اما
العاجل فنعلمه بفقد وجوه الضرر من الم وغم واما الاجل فنعلمه بفقد
السمع توضيحه ان الضرر العاجل كالالام والمشاق والغموم او فوت
نفع وقد عدم جميع ذلك لانه نفع خالص والاجل ان يكون مفسدة
مؤدية الى العقاب وطريقه السمع فقطع الله فقد السمع
نقطع انه لا مفسدة فيه ولا عقاب فيصير نفعا خالصا عن المضرة
بعد هذين فان قيل ولم قلتم انه لا ضرر على الغير قلنا
نعلم ذلك عادة فان من اتى دجلة عطشانا وشرب منها شربة
نعلم قطعا انه لا ضرر فيه على احد دليل اخر ولانه تعالى اذا صح
ان يخلق الاجسام المنتفع بها من غير ان يخلق فيها الطعوم فخلقه
لها على هذا الوجه الذي لا يصح الانتفاع بها اكلا وشربا لا يحسن الا
لغرض وقد علمنا انه لم يخلقها لنفعه لاستحالة ذلك عليه فوجب
ان يكون خلقها لنفع العباد وهذه الدلالة مبنية على اصلين
احدهما انه متى انه لا وجه لاجله يحسن منه خلق هذه الاجسام
الا لنفع العباد والثاني انه اذا خلقها لنفعهم فلا بد من الاباحة
واما الاول فانه اذا لم يجز ان يخلقها لا لغرض لانه عبث ولا يجوز

ان يخلقها لنفعه لاستحالة النفع عليه ولا يجوز ان يخلقها لنفع
غيره لانه لو كان غير مستحق ولا نفع فيه كان ظلما ولا يجوز ان يكون
النفع الذي يجري مجرى العوض لان ذلك يقتضي تقدم التكليف ولا يجوز
ان يخلقها لدفع ضرر ولانه يعد عادة قبحه من غيرها ولا يجوز ان
يحسن للتكليف لانها تحسن ولا تكليف ولان التكليف تم بدون الطعوم
فدل ان الغرض نفع العباد والثاني انه اذا خلقها لنفعهم فلو لم
يبح لكان نقضا للغرض دليل اخر ولان كل شيء يصح ان
ينتفع به من وجهين يخلقه الله تعالى لينتفع به على احد الوجهين يقتضي
كونه عابثا من حيث خلقه على وجه يصح ان ينتفع به لا لينتفع فهو
بمنزلة خلق شيئين يصح الانتفاع بهما وعرضه الانتفاع باحدهما
في ان الاخر عبث دليل اخر ولانه يحسن التنفس في الهواء
واستعماله على وجه ينتفع للحيوة ولا وجه لذلك الا انه نفع
ولا ضرر فيه على احد كذلك جميع الاشياء هذا اصله وقد ورد
الشرع مؤكدا لما قلنا نحو قوله تعالى قل من حرم زينة الله
التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقال قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه وقوله خلق لكم ما في
الارض جميعا ونحوها مما يكثر ولان النبي صلى الله عليه والتابعين
يتصرفون في المباحات فلم يسمع احد منهم من قال انها على الحظر
بانه ملك للغير فلا يجوز التصرف فيه الا باذنه الجواب عنه
من وجوه احدها انا لو سلمنا ما قالوه لم يقدح لان الوجوه التي
بيناها تجري مجرى الاذن من المالك في استباحتها وهو اذن عقلي
والعقل في هذا الباب اكد من السمع ولئن يجب ان يكون الاذن
سمعيا لان من قدم الطعام الى غيره كان مباحا له الاكل وان لم
يتكلم به وكذلك من يقع الماء في الطرق ومنها انه وان كان ملكا

للقديم لا يجوز أن يقاس على ملك الواحد منا لأن الواحد منا ينتفع
بملكه وتصرف الغير يفوت عليه الانتفاع به فلا يجوز إلا برضاه
ورضاه يعلم من جهة بإذنه فاعتبر ذلك وهذا لا يصح في القديم سبحانه
لاستحالة المنافع والمضار عليه ومنها أن المنع من التصرف
في ملك الغير ليس لفقد الإذن وإنما هو الضرر الذي يلحقه بذلك
ألا ترى أنه متى علم أنه لا ضرر عليه نحو التقاط الحب الساقط من زرعه
والاستظلال بظل داره فعبر في الانتفاع زوال الضرر
أو رضاه بالضرر بإذنه ومنها أن فقد إذن القديم سبحانه لا
يدل على أنه يكره منا الانتفاع بملكه لأنه لا يكره إلا ما يقتضيه
وجه من وجوه القبح فإذا اقتضاه فلا بد أن يدل عليه احتج
بأنه لا يأمن أن يكون عليه فيه ضرر قلنا قد بينا أنه أمن الضرر
عاجلاً وآجلاً احتج بأنه يجوز أنه خلقها اعتبارا قلنا
بينا أنه إذا أمكن الانتفاع به من وجهين لا يجوز أن يريد به أحدهما
لأن الآخر يكون عبثا احتج بأنه يجوز أن يكون غرض القديم
سبحانه انتفاع مكلف آخر قلنا لو كان كذلك لدل عليه
وفي عدم الأمارات دليل على أنه لم يخصص كلها الموضوع في
الطريق احتج من قال بالوقف بوجوه منها أنه فقد
دليل الحظر والإباحة وبأن الحظر والإباحة تبع السمع
والجواب عن الأول أنا بينا أن دليل الإباحة وجد
وعن الثاني أنه في هذه الأشياء لا يحتاج إلى الإذن فإن احتيج
إلى الإذن فالدلالة العقلية تدل على الإذن مسألة
من نفى حكما عقليا أو شرعيا فعليه الدليل وهو قول أكثر
المتكلمين والفقهاء ومنهم من قال لا دليل على النافي وكما

لا دليل على نافي نبوة مدعي ومنهم من قال من نفى حكما
عقليا فعليه دليل ومن نفى حكما شرعيا فلا دليل عليه
لنا أن نفي الحكم يتضمن اعتقاد نفيه فوجب أن يعتقد
لدليل بخلاف نفي الحكم العلم بالحكم لأنه يتضمن الشك
ولا دليل على الشاك ولا يلزم مدعي النبوة لأنا نفينا نبوته بدليل
وهو أنه لو كان نبيا لدل عليه فعدم المعجز يدل على أنه مدع ولا
يلزم الأحكام الشرعية لأنا نفيناها بالدلالة وهو أنه لو تعبدنا بها لدل
عليها فلما لم يدل علمنا أنه لم يتعبدنا فلهذا نفيناها لا بالتقليد
ولا يلزم نفي الصفات إذا لم يكن عليها دليل لأنا نفيناها بدليل وهو أنه
لو كان عليها دليل لوجب صحة العلم بها ضرورة أو استدلالا
فلما لم يصح علمنا نفيها ولا يلزم نفي المعاني لأنا لا ندرك بحسب حكمه فلو كان
هناك معنى لكان له حكم هذه طرق الأدلة أخلفت لأنا نفيناها
بالدعوى وأما النص على بعض من خالف فظاهر بما ذكرناه إسقاط
الدليل عن النافي ولست كذلك ما تعلقوا به من منكر الدعوى
في الأحكام الشرعية بحكم ما ورد به الشرع ونعود فإن يكون
النبي عليه في حكم الدلالة ويجوز أن يبطل النفي دليله فأما من
فرق بين العقلي والشرعي قال الأصل في الشرع النفي فمن ادعى
إثباته احتاج إلى الدليل قلنا هذا دليله في الأحكام الشرعية
على ما بينا أنه لو تعبدنا بها لدل عليها مسألة ولا يصح
الاحتجاج باستصحاب الحال وهو الصحيح عند مشايخنا وقال
بعض أصحاب الشافعي إنه دلالة على الحكم وتحصيل موضع الخلاف
أن دليل الحكم إذا تناول الحال الأولى والثانية فهذا يعلم

والثابت [illegible] اتفاقي اسنا بدليل وليس باستصحاب الحال ولا حاجة بنا ان ذلك على ثبوت الحكم في الاول وذلك على الحكم في الثاني دلالة اخرى او قياس على الاول بعلة فهذا ايضا ثابت بدليل وليس باستصحاب الحال فان قيل اذا ثبت الحكم في الحال الاول بدليل فقط وجب القطع على ثبوته في الحال الثانية من غير دليل ولا اعتبار او قياس فهذا موضع الخلاف عندنا لا يصح الاحتجاج به وعندهم يصح مثاله متيمم راى الماء في خلال صلاته فان اصحاب الشافعي عليه ان يمضي في صلاته عند عدم الماء فغير استصحاب الحال ويكون في الثاني مع وجود الماء كذلك ما لم يقم دليل وقال مشايخنا لا يدل على ذلك الا بدليل مبتدا لنا انهما حالتان يختلفان فثبوت الحكم بدليله في احديهما لا يدل على ثبوته في الاخرى يوضحه ان الحالة الثانية خالية عن الدلالة ولو خلت الاولى عن الدلالة لم يثبت الحكم كذلك الثانية يوضحه انه لا يختص في الاشخاص والامكنة كذلك في الازمنة ولان حكم الحالين كحكم المسلمين فما احتاج في كل مسئلة في اثبات حكمها الى دليل كذلك الحالان احتجوا بان متيقنا او من تيقن الطهارة وشك في الحدث بنا على الطهارة وعلى الصلاة ومنها ان الحكم اذا ثبت في الحالة الاولى فاذا لم يمنع منه مانع وجب التمسك به في الثاني ومنها ان الدليل اذا اوجب الحكم من غير تخصيص فوجب التمسك به ما لم يمنع منه مانع ومنها قوله صلى الله عليه ان الشيطان ليأتي احدكم في صلاته فيقول له احدثت احدثت فلا ينصرف ما لم يسمع صوتا او يجد ريحا والجواب عن الاول

ان ثبوت الحدث والطهارة ثبت بالادلة [illegible] ثبت عليهم بالشرع لانه لا يعتبر فيه الا العلم بحصوله وعن الثاني انه ولم يجب التمسك به في الثاني والدليل افاد الحكم في الاول وعن الثالث انه غير مسلم لانه خص بهذا الوقت وعن الرابع انا حكمنا بذلك لامارة والخبر لا باستصحاب الحال

القسم الثامن

الكلام في الوعد والوعيد والاسماء والاحكام

مسئلة الوعد ثواب والوعيد عقاب عند عباد واليه يشير شيخنا ابو عبد الله وعندنا الوعد ليس بثواب والوعيد ليس بعقاب لنا ان من حق الوعد ان يتقدم الفعل لانه يجري مجرى الترغيب في الطاعة فلا بد من تقدمه والوعيد زجر عن المعصية فلا بد من تقدمه وما يتقدم عليهما لا يجوز ان يكون ثوابا وعقابا لان من حقهما ان يتاخرا عن الطاعة والمعصية في الفعل وان كانا في الاستحقاق يقارنان التكليف ويستحيل ان يجتمع الثواب والعقاب ولان الثواب لا بد ان يكون منافع والعقاب لا بد ان يكون مضار فاذا لم يكن للوعد والوعيد هذه الصفة لم يجز كونهما ثوابا او عقابا وقد قال تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ولا يقال ان الوعيد نوع عقاب كالذم والوعد كالمدح فيجريان مجرى الثواب والعقاب حيث يشاركهما ولكن لعقاب بارتفاعهما ويستحقان على الوجه الذي يستحقان عليه بخلاف الوعيد والوعد لانهما يتقدمان على الفعل فان قيل يجوز ان يتقدم وان كان

والانهما لا زال [illegible] ان يتجري مجرى الثواب والعقاب ولهذا استحقاق المدح والذم [illegible]

...فلنا فيها امور متحدده في الثواب
والعقاب ولذلك جاز الاستحقاق لكل الامور لا يخلو الجنة
والنار على انه لا يجوز بقاء الوعيد والوعيد كبقاء الجنة والنار لا
من لم يأسفا من حيث جعل جنانها آثامها مسئلة
الثواب يجب على الله تعالى لكونه مستحقا وقال ابو القسم
لا يجب ولكن يفعله لانه اصلح واولى بجوده وكرمه وقيل
ان الخلاف يعود الى المعنى لان عندهم لا يجب وعندنا يجب وقيل انه
خلاف في عبارة لان عندهم انه يفعله لا محالة الا انهم يصفونه
الى الجود فما خالفوا في اصل الاستحقاق واما الخلاف في اصل
الاستحقاق فمع المجبرة لان عندهم لا يجب عليه شي اصلا
لنا انه تعالى بالتكليف الزم المشاق فصار الامر كانه
فعل بادلك ولو فعل ابا كان لا بد له من بدل والا كان ظلما كذلك
اذا كلف المشاق ولم يعوض عليه الثواب كان ظلما ولان الواحد
منا اذا استعمل غيره في فعل شاق لزمه ان يوفي عليه الاجرة
والا عد ظلما كذلك القديم سبحانه اذا كلف المشاق وجب ان
يعوض والا كان ظلما ولانه لو لم يجب لكان تفضلا ولو كان تفضلا
لكان له ان لا يفعله والتفضل بالثواب لا يحسن لانه من باب التعظيم
فكما لا يجوز ان يعظم من لا يستحقه كذلك لا يجوز ان يثيب من لا يستحقه
ولانه لو حسن التفضل بالثواب لما حسن التكليف خصوصا تكليف
من يعلم انه يكفر احتج بان من انعم على غيره نعما عظيمة
فشكره لا يجب عليه ان يفعل نعمة اخرى كمن اخذ طفلا من قارعة
الطريق ورباه وادبه وعلمه حتى بلغ اعلا المراتب واعطاه
الاموال ثم امره بامر ففعله لا يقال انه يستحق عليه اجرا كذا هاهنا

باولى الدواه ونحوها قلنا اذا انعم عليهم ...
شيا فان تلك النعم وهو متفضل بها لا يكون كذلك لانه من المتفضل
كمن يعطي غيره دينارا تفضلا ثم استعمله في امر ولم يعطه الاجرة
عد ظلما وان تقدم النعم ولهذا الزم العوض في الالام ولو كان هذا
الغير مستحقا ان يفعل الا بالاجرة لم يعد مخلا بواجب ولعله
فان كانت الاثابه تفضلا وجب ان يجوز ان لا يفعله لان هذا صورة
التفضل ان له ان يفعله وله ان لا يفعله احتج بانه كلفنا المصالح
فلا يجب علينا شي قلنا انما يكون مصلحة اذا استحققنا
الثواب فلو كان المعلوم انه لا يثيب لما استحققنا بذلك بل كان ضررا
محضا كمن امر غيره ببنا ثم لم يعطه وانما لا يعد بفعل غيره شيا واذا
امره المنعم بتناول دواه ونحوه لانه مما ينتفع به فاما الشاق
فبخلافه والذي يبطل جميع كلامهم العوض اللازم على الالام
مسئلة الثواب والعقاب يستحقان عقلا وقال ابن
الراوندي لا يجب عقلا وانما يعرف بالسمع ووافقه على ذلك الكرامية
والكلام يقع هاهنا في موضعين احدهما ان هاهنا عقابا مستحقا
يعرف عقلا والثاني تعيين العقاب اما الاول فالدليل على
ان هاهنا عقابا مستحقا حسن التكليف لانه لو لم يكن هاهنا عقاب
يستحق لما حسن التكليف بيانه انه تعالى مع حكمته اوجب علينا
الفعل الشاق والايجاب بمجرد النفع لا يحسن فلا بد من ضرر
يستحق بان لا يفعل ولذلك لا يحسن ايجاب النوافل ولا يحسن
من احدنا الزام الشاق بمجرد النفع يوضحه انه يحسن ايجاب
بعض الاشيا دون بعض ولا بد من وجه به يتميز ما يحسن ايجابه
مما لا يحسن حتى يحسن ايجابه الا لاجلها ثم ذلك الامر لا يخلو اما
لحصول وجه الوجوب او النفع فيه او لدفع ضرر وبطل

الاول لانه قد يحصل وجه الوجوب ولا يحسن الحاجة كمن
هو يدفع ماله الى غيره بالقتل فانه يجب دفعه ولا يحسن الحاجة
ويبطل الثاني لان استجلاب النفع لا يجب فيجب الثالث ان الحاجة انما
حسن لما فيه من التحرز من الضرر   فان قيل اليس قد يجري على
القديم انسا ولا عقاب   قلنا دليل اثبات العقاب هو الايجاب
لا الوجوب والايجاب لا يحسن ولا يجب لكنه هو اعلانه فلا بد له
ومعنى الايجاب
منه دليل اخر ولانه لو لم يستحق العقاب بان لا يفعل الواجب
مع شهوته في تركه لوجب ان يكون مغريا له بترك الواجب وانما
يزول الاغراء بخوف العقاب   فاما الفصل الثاني انه لا يخلو
اما ان يكون ذلك من قبيل الذم او من قبيل الغموم او من قبيل الالام
ويبطل الاول لانه قد يحصل عن عقاب لا يعده الا ترى انا لا نعبأ
بذم المخالفين لنا ما لم نعتقده ضررا ومن اصحابنا من يقول ان
العقاب الذي يلحقه بالذم يستمر فلا يمنعه الاقدام على ما له شهوة
كثيرة مع مشقة الامتناع   فاما الثاني وهو الغم فذلك اما ان
يحصل باعتقاده مضرة او لظن المضرة فان كان يعتقده على ما هو به ثبت
ان هاهنا عقابا وان لم يكن على ما هو به فهو جهل والجهل قبيح والقديم لا
يفعله هذا القدر يعلم عقلا ثم تلك الالام اي جنس وهل هو ثابت ام لا موقوف
على السمع وقد ثبت بالسمع انه تعالى يعاقب بالنار على ما نطق به القران   مسألة
استحقاق العقاب يعلم بالعقل وورد السمع مؤكدا وقال ابو بشر يجوز
ان يعلم سمعا   لنا ما بينا من ان الايجاب لا يحسن الا للتحرز من المضار
فلما ثبت ايجاب المعرفة وغير ذلك بها ومن العمليات والادلة من وجه لا يحسن
الايجاب فلم نعلم ان هناك عقابا مستحقا بخلاف هذه الواجبات لاجله ومن
وجوبها نعلم ان هناك عقابا مستحقا يعلم عقلا   مسألة كان
ابو علي يقول ان بعض العباد قد يستحق العقاب من بعض اساء اليه وابو هاشم منعه من ذلك

استدع   واحتج ابو علي باشياء منها
وجب ان يكون له ان يعاقبه ولان العوض يجب عليه ولا يمنعه ان يعفو له
كذلك يجوز ان يستحق العقاب ولان من حق العقاب ان يصح من المستحق والطرف
حق له ولذلك يصح عفوه ولا يسقطه الا بطال البتة ولان من قصد غيره
فله ان يدفعه وان ادى الى قتله ولو زال قصده فحاد ليلته لم يكن له
قتله فصار ذلك كالمرتد ان ثبت على ارتداده قتل وان تاب لم يقتل
قلنا ولان العقاب يستحق على الفعل القبيح ويجري مجرى الذم والذم
لا يختص بالقديم دون العباد كذلك العقاب ولان الصبي لو اتلف ماله كان
له ان يامره بضمان ذلك من مثل ابيه لانه يستحق عليه وان لحقه غم كذلك
العقاب   احتج ابو هاشم واصحابه بوجوه منها ان العقاب
يستحق على الفعل القبيح وليس القبح يتعلق ببعض العباد دون بعض
فلو استحق من بعضهم لاستحقه سائرهم ولا يستحق ذلك على سائر
المعاصي فلا يستحق لاحد منهم ولانه من يستحق فلم يتوجه ان المستحق
هو القديم تعالى ولانه انه يستحق من المساء اليه لان ما يستحقه منه
يجري مجرى دفع المضرة لانه يرجع الى النفع ولانه لو استحق من
جميع العباد لانه ليس يعود لاحد ولم يمنعه ان من قبل ولا بد ان
ان يكون لجميع الناس العقاب وهذا فاسد   فان قيل فعلى هذا يلزمكم
ان لا يحسن من القديم ان يعاقب لانه لا يختص به   قلنا انه لا يختص به
لانه تعالى هو الذي بين ذلك في عقله وسمعه فجعله على الصفة
التي يمكن معها التحرز   ويوضحه ان العقاب مستحق بشرطين
احدهما يرجع الى الفعل وهو قبحه والثاني يرجع الى الفاعل وهو ان
يكون ممن يمكنه ان يحترز منه وهو تعالى جعله بهاتين الصفتين ومنها
ان وجه استحقاق العقاب ما ذكرنا من ايجاب المشاق
وكما انه تعالى يستحق الثواب عليها لما احسن بان جعلها شاقا واوجبه
عليه كذلك يختص بان يستحق العقاب من قبلها لما احسن بان جعله

[illegible] هو مستحق ولا بد له من
[illegible] لم ان يكون مستحقاً للعقاب لم يبق الا انه تعالى
[illegible] المستحق [illegible] فلو استحق العقاب ذلك لم يخل اما ان يعرفوا
قدر المستحق او يجهلوه فان جهلوه لم يحسن ان يقدموا عليه فيكون ذلك
نقضاً لقولنا انه مستحق فان فعله يحسن وان علموه وجب ان يكون
عليه دليل ولا دليل على مقادير العقاب فلا يستحق احد غير القديم
سبحانه والجواب عما قاله ابو علي اولاً ان العقاب يستحق
على القبيح لقبحه لا لانه اساءة حتى لو صح ان يتجرد كونه اساءة عن كونه قبيحاً
كان لا يمتنع ان يستحق الذم المقابل للاساءة ولم يستحق العقاب
وبعد فانه يستحق العقاب على القبيح الذي لا يتعلق به احد فاذا ثبت
ذلك وكونه قبيحاً لا يختص بالمساءة دون غيره فكما لا يستحق من جهته
غيره العقاب كذلك من جهته والجواب عن الثاني
ان العوض انما يجب على الحد لانه يختص بان يستحقه من قبل المولم
لانه المضر دون غيره فلذلك استحق العوض عليه ولذلك لا يستحقه
على العدم سبحانه والجواب عن الثالث ان ذلك ليس بعقوبة
ولذلك يستوفى بعد التوبة ولذلك يستحقه غير المولم وانما هو تعبد
من الله لمصالح عباده فاما ان يقال انه عقوبة فلا وليس ذلك ان
الامام هو الذي يستوفي ذلك فهو كالحدود ولانه وجب شرعاً لا عقلاً
ولذلك يتعلق بالاته وشرائط وردت بها الشرع والجواب عن الرابع
انه انما يحسن على طريق المدافعة ولو كان عقوبة لكان يحسن وان كف عنه
ولذلك يجب ان يقصد الدفع ولا يجوز ان يزيد على قدر المدافعة ولو امكنه
دفعه من دون اضراره فاضره لقبح وبان بذلك انه ليس بعقوبة
فان قيل كيف يجوز ان يضر بغيره لدفع الضرر عن نفسه قلنا اذا
كان الاضرار من قبله فانه يحسن عقلاً تخليص نفسه من اضرار غيره
بمدافعته وان ادى الى ضرره بخلاف ما لو كان الاضرار من قبل

[illegible]
غيره والجواب عن الخامس ان العقوبة [illegible]
وليس يصح تعلقها بالمساءة دون غيره على ما قدمنا ولو استحق
العقاب من بعضهم لاستحق من سائرهم كالذم وذلك مما يعلم
فساده لان العقلاء يستقبحون معاقبة العاصي ممن لا يتعلق به المعصية
ولانه لو كان كالذم لوجب ان يكون لهم بالاجتماع على عقوبته
وذلك يتعذر والمساءة وان احسن تقدير من الذم فهو لانه اساءة
اليه والعقاب يستحق على الفعل لقبحه لا لهذا الوجه
والجواب عن السادس ان القصاص ليس بعقوبة
ولذلك قد يجب القصاص في انه واجب ولذلك يستوفى القصاص من التائب
فليس ذلك من باب العقوبات في شيء مسألة العقاب
يستحق على المعاصي على سبيل الدوام وفي الكلام يقع الكلام هاهنا
يقع في موضعين احدهما ان يثبت دوام الذم والثاني ان حكم
العقاب حكمه في ذلك اما الفصل الاول فالدليل عليه انا نعلم
ضرورة انه العقل ان المسيء متى رجع الى المساءة في اي وقت كان ذلك
الا ترى انه متى خطر ببالنا احدث المحسن وحدث [illegible] لم يزل
صفة [illegible] وللمحسن عليه السلام صفة مدح من غير اعتبار بوقت
فلو لم يستحق الذم دائماً لم يكن يستمر الحال فيه في عموم الاحوال
وحيث استمر علم انه يستحق دائماً يوضحه انا لا نجد في الفصل بينهما
بين من اساء قديماً او حديثاً نحو الفصل بين ابني ادم وبين موسى عليه السلام
وبين فرعون وغيرهم كما نجد بين من يسيء في هذا الوقت ولانا نعلم حسن
ذم فاعل القبيح في الحالة الاولى والثانية ولا علة فيه الا انه فعل القبيح
مع كونه متمكناً من الاحتراز منه وهذه العلة لا تختص بوقت
يستوي فيها سائر الاوقات فيحسن ذمه في سائر الاوقات ولانه يحسن
ذمه وليس هاهنا امر يوجب ان يقدر ذلك بقدر او يوقته بوقت فوجب ان

بل يجب ... من يستحق المدح والتعظيم اذا لم يعلم انه يحسن في الاوقات
... يحسن كون ذلك علم ضروري لهم دفعة كان سبحانه المنعم
واجب في كل حال العلم به ضروري اذ لا ثبت للاوقات فيه وانما المعتبر بالصفة
الى ذكرناها فان قيل كيف يستحق بالاثابة لم بالمنافع قلنا لان ذلك لا
يتعذر بقدرته ولا يوقف تعلق ذلك ضرورة واذا ثبت انه لا يتعذر بوقته ولا
بقدرته وليس بعض الاوقات اولى من بعض فتابد فاما الفصل الثاني
وهو دوام العقاب كالذم ودوام الثواب كالمدح والدليل
عليه انه اذا ثبت دوام الذم وجب ان يثبت دوام العقاب لانهما يختصان
بحيز او احدا والدليل عليه انهما يستحقان على وجه واحد انما
الاستحقاق فعلى طريق الاستحقاق والاثابة واما الثواب
فعلى الضد من ذلك وهو التعظيم والاجلال ولانه على الحد الذي يستحق به
يستحق الاخر وما به يثبت احدهما يثبت الاخر وما به يزول احدهما يزول
الاخر وما يسقط احدهما يسقط الاخر كالتوبة او ما يقوم مقامها فلولا انهما
في حكم الشي الواحد والا لما وجبت فيهما هذه القضية ولانه تعالى
لو فعل القبيح لجاز ان يذم ولا يصح ان يعاقب دل انهما لا يختصان بحيز او احدا
وذلك لانه تعالى لا يصح عليه العقاب ولو كان بحيث لا يصح ان يذم لكان لا يصح
الذم ايضا   وجه اخر استدل الشيخ ابو عبد الله رحمه الله بان الذم والمدح
يستحق على الفعل على الوجه الذي يستحق عليه الثواب والعقاب فاذا كان المدح
والذم يستحق على سبيل الدوام كذلك الثواب والعقاب لان وجه
استحقاقهما واحد ولا يلزم العوض لانه يجري مجرى الابدال   وجه
اخر واصل المسئلة وهو انه ثبت دوام الثواب فدوام العقاب اولى
لان كثرة النعم توجب عظم الطاعة وعظم حكم المعصية فلما كان
المستحق على ما هو اخف دايما فلان يدوم ما يستحق على الاعظم اولى
دليل اخر وهو انه ثبت من دين النبي صلى الله عليه ضرورة ونطق
به القران وثبت اجماع الامة على دوام الثواب والعقاب وطاب

المتن العقاب

جهم جاءت لا يقدح في ذلك ولذلك ...
ناتا ما يحكى عن ابي الهذيل فانه التزام عرض ولم يجعل ...
الطبرية ايضا لا يلزم لانه يقول افعالهم تنقطع ويصيرون الى لذة دائمة
وجه اخر واستدل شيخنا ابو علي على ذلك بان قال ان معصيته جل وعز
اعظم من معاصي العباد بعضهم لبعض لعظم نعمه على عباده فوجب ان
يكون كالاستحقاق على معاصيه زيادة على ما يستحقه لمعاصي العباد بعضهم
من بعض   وقد اعترضه ابو هاشم بوجهين احدهما ان بعض العباد استحق
العقاب على بعض واذا كان مبنيا لا انه على هذا الوجه وقد ثبت فساده
كذلك ما بني عليه   والثاني ان من نعمه لا توجب كون نعمه دائمة بل هي
منقطعة كذلك يجوز ان يكون العقوبة منقطعة   احتج جهم
بانه كيف يستحق على معصية منقطعة عقابا دائما والجواب
انا بينا حسنه وانه لا يتقدر بقدر المعصية   واما الدليل على
دوام الثواب فجميع ما ذكرنا يدل عليه   ويدل عليه ايضا ان حال
المثاب اعظم من حال المتفضل عليه وقد ثبت ان التفضل يحسن ادامته
وان يحسن ادامة الثواب اولى والحسن ادامته الا لعبد ان يكون مستحقا
يحسن فعله دليل على استحقاقه على الدوام   ولانه ثبت ان الثواب
يجب ان يكون صافيا من المنغصات ولا يصفو الا مع العلم بانه دايم
لانه متى علم انقطاعه او جوزه تنغص عليه الحال   ولانه علم من دين
الرسول دوامه ضرورة ونطق به القران واجمعت الامة عليه
على ما قدمنا   مسئلة المدح الدائم باللسان دون الذم
بالقلب واما الثواب فيحمل على المدح بالقلب دون المدح باللسان

وقال الشافعي حمل العقاب على الذم الذي بالقلب نص :: وقد كلمنا في
كلام لي هاشم ما يدل على ان الاعتبار بما في القلب   وجه قول
لي عبد الله ان الذم باللسان يجب اسقاطه فجرى مجرى العقاب
وما يكون بالقلب لا يحسن اسقاطه فهو بمنزلة ما في القلب   وجه
ما يقوله القاضي ان الذم بالقلب يحسن فعله كما ان العقاب يحسن فجريا
مجرى واحدا فصح من هذا الوجه حمله عليه وان افترقا في ساير
الوجوه ::   قال القاضي وانما نحمل العقاب على الذم المستحق على
الفعل لتجرد دون الذم المستحق لانه اشتد الله لان ذلك مما يختص والذي
يستحق تعظيمه يشترك فيه جميع العقلا ::   وذكر ابو رشيد ان الثواب
والعقاب يحمل على الذم والمدح باللسان والقلب   مسئله
المسلم اذا اتى كبيره يستحق عليها العقاب واما الان يتوب ::
اختلف الناس في ذلك ضروبا من الاختلاف فذهب جماعه الى
ان المعاصي التي يستحق عليها العقاب هو الشرك وما قارن الشرك
فاما ما يوجد مع الايمان فلا يستحق عليها العقاب اصلا وهولا
قالوا ان العقاب لا يكون الا دايما لانه لا يستحقه الا المشرك ومن
عداه لا يستحق الا الثواب الدايم ومنعوا ان يقع لمشرك طاعه
وذهب جماعه الى ان العقاب يستحق على الكباير من
كفر وفسق فاما الصغاير فلا يستحق عليها العقاب اصلا
فضلا عن ان يكون دايما واحالوا وجود الصغيره مع الكبيره ::

وانما جوزوا وقوعها منفرده فاذا ضامها كبيره لا يكون صغيره ويكون
كبيره   وذهب جماعه الى ان المعاصي اذا قارنت الايمان
يستحق عليها عقاب الدنيا وعلى ايمانه ثواب الاخره ::   وكذلك
الطاعه اذا قارنت الكفر فالكفر يستحق عقاب الاخره وبالطاعه يستحق
ثواب الدنيا   وذهب بعض المتاخرين الى ان من المعصيه
ان يستحق بها العقاب الدايم اذا انفردت وما وجد مع الطاعه لا يستحق بها
الا العقاب المنقطع ودعاه ذلك الى ان قال لا تقع من الكافر طاعه
لانه راى ان الكفر يوجب دوام العقاب فقال لا تقع من الكافر طاعه
ودعاه ذلك الى القول بانه لا يجوز بعد الايمان ان يكفر لمثل هذه
العله ::   واوجب عمر امرين في وقت ان لا يموت الا مومنا وفي الكافر
ان لا يكون مطيعا البته ::   وزعم ان غير الكافر اما ان يكون طاعته
مخلصه من الكباير وثوابه دايم ولا عقاب عليه او لقترن بها الكباير فلا بد
ان يستحق عقابا منقطعا ::   ثم يصير الى الثواب الدايم ::   واحال
كون المعصيه منفرده لمنزله الذي لا يتفرد   وذهب
عباد الى ان الصغاير لا يستحق بها العقاب وانما يستحق بعرقه وكذلك
قال في طاعة الكافر والفاسق لا يستحق بها ثوابا ولكن يستحق بعرقه
والكلام ها هنا يقع في فصول اولها ان العقاب
يستحق على جميع المعاصي صغيرها وكبيرها ::   والثاني ان ذلك
يستحق على سبيل الدوام ::   والثالث ان تلك المعاصي يستحق
عليها العقاب وان كانت مع الايمان ::   والرابع ان الصغير كالكبير

في ذلك :: وفي الخامس ان المعاصي يستحق عليها عقاب الاخرة
خلاف ما قالوا انه يستحق عقاب الدنيا :: والسادس ان العقاب
يستحق دائما وان كان مقارنا للايمان كما قالوا العدد :: والسابع
ان الكافر يجوز ان يقع منه الطاعة مع كفره وان الصغاير يستحق بها
العقاب :: وبطلان ما تقوله عباد في المعرفة :: والثامن
ان الفاسق يكون منه الطاعة مع فسقه :: اما الفصل
الاول فالدليل عليه وجوه منها ما ثبت من حسن الذم على
جميعها على ما نعلم فكذلك العقاب ومنها ما ثبت ان الوجه الذي
لاجله يستحق العقاب على القبيح اقدامه مع امكان التحرز والجميع يستوي
في هذا الوجه فوجب ان يستوي في استحقاق العقاب :: فان قيل
اذا كانت جميعها لا تستوي في اثبات العقاب فما الذي يمنع من ان تستوي
في استحقاق العقاب قلنا لان ثبات العقاب من شرطه
زوال المنع وهو ثواب اعظم او التندم وليس ذلك من شرط
استحقاقه لانه لو اختلف في الاستحقاق لكان لا ينفصل حاله من
حال المباح ومنها ان ساير المعاصي لو قارنت الكفر استحق
عليها العقاب كذلك اذا انفرد ومنها ان الكفر يستحق
عليه العقاب لانه قبيح كذلك ساير الكباير :: وقد ورد الشرع بذلك
تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا
خالدا فيها فاما الفصل الثاني ان العقاب
يستحق على سبيل الدوام ما بينا ان الذم المستحق على القبيح الجاري

الجاري مجرى العقاب يستحق دائما كذلك العقاب يدل على ان
استحقاقه على سبيل الدوام فصل واما الفصل الثالث
ان المعاصي يستحق عليها العقاب وان كانت مع الايمان خلافا
لبعضهم :: فنقول له قولك لا يخلو اما ان تقول لا تقع من المومن
معصية :: او تقول تقع منه المعاصي ولكن لا يستحق عليها العقاب
فان قلت بالاول فالذي يبطل قولك وجوه منها العقل والاجماع
فان المعاصي تقع منه كالجهل والكذب والظلم ونحوها وهذا مما نقل
الشبهة فيه :: وان قلت بالثاني فالذي يدل على فساد قولك وجوه
منها ما ثبت ان الفاسق من اهل القبلة يذم ويستخف به الا ترى
ان كل مسلم يعتقد بغض يزيد بن معاوية وذمه ولعنه والاستخفاف
به :: وكذلك يعتقد في جميع الظلمة واللصوص والعصاة فلولا
ان الايمان لا يمنع من استحقاق العقاب والا لكان بان يمنع من استحقاق
الذم اولى ومنها ان ذلك يكون اغراء بالمعاصي لان المكلف اذا
علم انه لا تبعة عليه في فعله مع ما فيه من المشقة القوية يكون اغراء
بالمعاصي وهذا لا يجوز ومنها انه مزجور عن فعله منهي عنه
ومنها انه يحد في الزنا والشرب ويقطع في السرقة ويصلب
في قطع الطريق وكل ذلك يجري مجرى العقوبات ولذلك يفعل خزيا
ونكالا والايمان لا يمنع من استحقاقها فكذلك العقاب ومنها
ان هذا يوجب ان يكون المومن الذي لم يعص طرفة عين ومن استغرق
ايامه في المعاصي ان يكون بمنزلة واحدة في الثواب وهذا فاسد ::
ومنها ان هذه المعاصي اذا وقعت من الكافر يستحق بها

العقاب كذلك من المومن لان كفره لا يوثر في معاصيه الا ترى انه
لو فعل المباح مع كفره لا يستحق عقابا ومنها ان المسلمين اجمعوا
على جواز لعن الفساق وقد ورد الشرع بلعنهم ولا وجه لذلك
الا المعاصي التي فعلوها ومنها ان اي الوعيد لم تفصل
بين معصية وقعت من المومن او من الكافر فوجب ان يكون مرتكب
الكبيرة في اطلاق الوعيد فصل فاما الفصل
الرابع ان الصغير كالكبير في استحقاق العقاب فلان الصغاير اذا
كانت مما يمكنه الاحتراز من فعلها كالكباير وجب ان يستحق عليها
العقاب كما يستحق على الكباير ولانها اذا ضامت الكباير يستحق
العقاب عليها بالاتفاق كذلك اذا انفردت لان مقارنة غيرها لها
لا يغير حالها فان قيل انتم قد فرقتم بينهما في الثبوت قلنا
لانها اذا وقعت مع الكباير فليس هناك ما يمنع ثبوت عقابها واذا
كانت منفردة فقد وجد ما يمنع ثبوت عقابها كما ان التوبة تمنع
ثبوت عقاب الكفر والمعاصي ولا يمنع ذلك من ثبوت اصل العقاب
فاما الفصل الخامس وهو ان المومن اذا اتى
معصية يستحق عليها عقاب الدنيا فالدليل على بطلان قولهم
وجوه منها ان هذه المعصية لو وجدت من غير المومن استحق
عليها العقاب الدايم كذلك اذا وقعت من المومن لان الايمان
لا يغير حكم المعصية كما لا يغير حكم المباح والقبيح ومنها
ان من حق العقاب ان يكون مضارا خالصة عن اللذة والسرور
ويقع على طريق الاستخفاف والاهانة وليس كذلك حال

المومن في دار الدنيا لانه مع استحقاقه التعظيم لا يحسن ذمه
والاستخفاف به ولو حسن منه ذلك في دار الدنيا لحسن ان
يذمه ويلعنه ويستخف به وفي ذلك بطلان ما قالوه ومنها
انه اذا كان في دار الدنيا يناله بعض ما يكرهه وبعض ما يسره فليس
بان يقال هو معاقب باولى من ان يقال هو مثاب ومنها
انه انما يعاقب بان ينزل به الامراض وقد علمنا انه متعبد
بالصبر عليها وكل متعبدون بالاشفاق عليه والرحمة فكيف
يقال ان ذلك عقاب ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال
في امراض من لا يعصيه انه عقاب لان الحال في ذلك واحدة
فاما قولهم ان طاعة الكافر يستحق عليها ثواب الدنيا
فالكلام عليه ما تقدم والكلام على عباد فيما زعم ان ما
لا يوافي به المكلف من طاعة ومعصية يستحق عليه ثواب الدنيا
وعقابها يبطل بما قدمناه ويبطل ذلك ايضا بما يبطل به القول
في الموافاة وانه شرط في الاستحقاق على ما بيناه فاما
الفصل السادس وهو ان عقاب المعاصي
دايم وان كانت مقارنة للايمان خلاف ما يقوله بعضهم منهم
الخالدي من اصحابنا فانه كان يقول الايمان يجعل عقاب المعاصي
منقطعا والدليل على ما قلناه وجوه منها
انه لو ورد العقاب من الدوام الى الانقطاع لوجب ان يرد الذم
المستحق ايضا الى الانقطاع فلما لم يوجب انقطاع الذم كذلك

العقاب :: يوضحه ان من انعم على انسان ثم اساء اليه فانه لا
فرق في ذمه بين من اساء اليه ابتدا انه لا يتوقف يوبخ ومنها
انا علمنا ان المعصيه لو انفردت عن ثواب الطاعه كان يستحق
العقاب الدايم :: والعله فيه انه اقدم على القبيح مع تمكنه من
التحرز عنه ومع علمه بقبحه واذا قارنها الطاعه والايمان وقعت
هذه الكبيره على الوجه الذي كان يستحق عليها العقاب الدايم
فوجب ان يكون عقابها دايما اذ لا تاثير لمقارنة الطاعه لها
في تغييره عن الوجه الذي يقع عليه :: يوضحه انه لا يستحق العقاب
لانفرادها بل يستحقه لقبحه ووقوعه كما كان :: ويؤيده ان المباح لو
قارن الايمان لا يستحق به الثواب والكفر لو قارن الايمان لا يستحق
عليه العقاب وانما كذلك هذا ومنها ان الطاعه
لو اثرت في اسقاط ما لا ينافي فلان يؤثر في اسقاط
المنافي اولى وهذا يؤدي الى ان لا يستحق على المعصيه العقاب
اصلا ولان الطاعه والمعصيه لو انفرد كل واحد منهما
لا يستحق عليه الثواب والعقاب دايما فاذا اجتمعا فليس احدهما
بان يؤثر في الاخر باولى من الاخر ان يؤثر فيه فاما ان ينقطعا او
يدوما فاما ان يدوم احدهما دون الاخر فلا فان قيل
الستم تفرقون بينهما وتفصلون بين حالهما اذا وقعت مع الطاعه
العظيمه او وقعت منفرده قلنا لان عظم الثواب يمنع
من ثبات العقاب لاستحالة استحقاقهما فلذلك فصلنا بين

الحالين وانت قد تجوزون استحقاقهما فوجب ان لا يفصل بين الحالين
لانك اذا جوزت استحقاق العقاب وهو من اهل الثواب الى وقت
لزمك كونه ابدا :: فان قال فهذه المعصيه لا يجوز ان
تنفرد لانها اما ان تقارن الايمان او الكفر :: يوضحه ان الايمان
والكفر لا يختلف حالهما بما يقارنهما فيما يستحق عليه من الثواب
والعقاب كذلك المعاصي فان قيل انما علمتم ان عقابها
منقطع عند مقارنة الطاعه لكي يصح توفرها لا انه متى لم يكن
كذلك ادى الى حبوط الثواب ويضيع حقه فوجب لذلك الطاعه
ومتى انفردت عن الطاعه لم توجد هذه العله فقيل
فكانك تقول لولا الطاعه لكان عقابها دايما وانما صار منقطعا
لمكانها فقد علمت بانها هي الموثره في عقابها فقد وافقتنا
في الاحباط والتكفير وانما خالفت في كيفيته وقلت انها اثرت
في رده من الدوام الى الانقطاع وقلنا هي اثرت في ازالته
وصارت جزا من ثوابه فلم صار قولك اولى من قولنا في الوجهين
لم يضيع حقه :: فان قيل حقه عندكم لا يصل اليه على
جملته وعندي يصل اليه على جملته قلنا اليس عندك يتغير
جملته لانها لو وقعت منفرده استحق العقاب دايما والان يقع
منقطعا فقد تغيرت جملته :: على انا نقول ان حقه ضاع
ولا يتغير عن جملته لان الحكيم يوفر ذلك على الوجه الممكن فاذا امكن
توفير نفس الثواب وفر عليه والا جعل كمقابل العقاب ولا فرق بين
ان اله المضره وبين النفع على ما بيناه في الاحباط والتكفير ::

على ان عندك لا يمكن توفير الثواب على وجهه لان من حقه ان يفعل في
ساير الاوقات على الدوام وانت تقول انه لا يوفر عليه في اوقات
عقابه ثم يوفر عليه من بعد في اوقات ثوابه كما قلتم انه يوفر عليه
في الاخرة ما لم يفعل في الدنيا فان قيل فقد قلت انه في حال
العقاب يستحق الثواب وهذا ان صح في وقت صح في ساير
الاوقات فما الذي يمنع من استحقاقهما على الدوام ثم في حال
واحد لا يفعل الا احدهما ثم يوفر عليه الاخر في الحال الاخر
فان قيل في وقت الذي يستحق العقاب لا يستحق الثواب اصلا
ثم يستحقه قلنا اذا كان استحقاقه للطاعة وجب ان يستحقه
من وقت فعل الطاعة فان قال يستحق الثواب على الطاعة
بشرط نفي عقاب المعصية وعند نفيه يتجدد سبب الاستحقاق
فان قاله فيجب ولو تفضل الله تعالى بازالة العقاب بان لا
يستحق الثواب اصلا ثم يستحقه لان الشرط لم يحصل فدل انه
يستحق الثواب من حين الطاعة ولا يلزمنا تاخير ثواب الدنيا الى
الاخرة لان عندنا الاستحقاق حاصل الا انه عرض ما يمنع من
فعله فاخر وعندكم تاخر الاستحقاق فلزمكم ما الزمناك
ووجه اخر يقال له اذا كان قد ادى من الطاعة صير عقابه
منقطعا ورده من الدوام فهلا جوزت ان يرد في طاعته
في فعل امثال ما فعله منها فيجب زوال المنقطع لان الدوام
اعظم من الانقطاع فاذا اثر الطاعة في الدوام فاذا زاد بان
يؤثر في المنقطع اولى يوضحه ثم ان ابدا يلزم عليه وجوه منها

ان الفقير الزمن لم يكلف ما كلف الصحيح الموسر فاذا كان عقابه
منقطعا متى قام بقدر ما كلف فلان يزول عقاب الغني الصحيح مع
كثرة طاعته اولى ومنها اذا زاد في النوافل وجب ان
يسقط اصل عقابه اذا كان من ادى الفرض رده الى المنقطع
ومنها انه اذا وقع من الكافر الطاعة وجب ان ينقطع
عقاب الكفر فان منع ذلك فسنبينه من بعد احتج
من خالف فيه بوجوه احدها ان للطاعة مزية على المعصية
لوجهين احدهما ان المستحق على الطاعة لا يحسن اسقاطه والمستحق
على المعصية يحسن اسقاطه . والثاني ان المستحق على الطاعة
اكثر من المستحق على المعصية لانه تعالى قال من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها
والجواب عن الاول ان قولك يحسن اسقاط
العقاب ولا يحسن اسقاط الثواب ان اردت في حال الانفراد
فمسلم ويلزمك على هذا ان يوجب اسقاط العقاب اصلا
لهذه العلة . وان اردت في حالة الاجتماع فغير مسلم
لان عندنا متى زاد احدهما على الاخر ان اسقاطه يصح فما
ادعي من المزية غير حاصلة ولا مسلمة ولعد
فعلى هذا يلزمه القول باسقاط عقاب الكفار لانه قد يفعل
مع كثرة الطاعات ولثواب طاعته مزية فان قال
عندي لا يقع من الكافر طاعة قلنا فوجب ان يكون

عقاب المؤمن منقطعا ولعبد فان هذا انكار لما علم ضرورته
كمن يقول لا يقع من المومن معصية ويتبين ذلك من بعد ولعبد
فان تلك الطاعة اذا اثرت في العقاب الدائم فلان يوثر في المنقطع اولى
وهذا يوجب ان لا يستحق العقاب اصلا فان قال الكافر لا يستحق على
المعاصي من العقاب الا المنقطع قلنا فهذا يوجب نفيهم التخفيف
والترويح ؛ ولان الشرع يمنع منه والعقل فان قال تلك المعصية
تكون كفرا اذا صاحبت الكفر قلنا لو كانت كفرا اذا صاحبت الكفر
لكانت كفرا وان لم يقارن الكفر فيوجب ان المومن كافر والجواب
عن الثاني ان في الاية ان له عشر حسنات وليس فيها ان كل واحد
منها كالاخر في العظم ولعبد فليس في الاية ان الحسنة بعشرة
والسيئة بمثلها الا من جهة العدد فيجوز ان يكون مثلها اعظم في العقاب
من عشرة امثال الحسنة في الثواب ولعبد فعلى هذا اوجب
ان يكون لمن عمل طاعة وعمل احد عشر معصية ان يكون للمعاصيه
مزية وهو لا نقول به ومعنى الاية من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
واحدة جزاء وتسع تفضل غير ان التسعة تكون دون الواحد الذي
هو الجزاء ولعبد فلو كانت بعده المزية لوجب انقطاع
المعصية لوجب ان ينقطع وان انفردت لان العلة التي لها
صارت منقطعة قصورها عن مزية الطاعة والقصور حاصل
في حالة الانفراد كما هو في حالة الاجتماع فيوجب ان ينقطع
عقابها فان قال اذا كانت هناك طاعة اثرت في

المعصية قلنا فقد قلت ان الطاعة توثر في العقاب لا لمزية
الثواب وهذا قول بالاحباط والتكفير ولعبد فان جاز ان
يقع التحابط في الدوام والانقطاع جاز في اصل الاستحقاق على
ما بينا من قبل فصل واما الفصل السابع ان الكافر
يقع منه الطاعة مع كفره خلافا لما يقوله بعض المرجئة لنا في ذلك
وجوه منها ان القدرة والامكان حاصل والدواعي قائمة ولا
مانع فصح وقوعه منه فان قيل هاهنا مانع لانه لو وقعت منه
الطاعة لادى الى ان يدوم عقابه لان استحقاق الثواب دائم ولا
يجتمع مع استحقاق الثواب الدائم ان يكون مستحقا للعقاب الدائم
قيل له هذا بناء منك على ابطال الاحباط وقد دل الدليل على صحته
على ما سنذكره فيما بعد ان شاء الله تعالى
فان قيل من حق الطاعة ان يكون طاعة الا ان يتقرب بها الى الله تعالى
وان يعبده بفعلها وذلك لا يتاتى من الكافر قلنا غلط لان الطاعة قد
تكون طاعة وان لم يقع كذلك كما قلنا في النظر والمعارف فانهما من
اعظم الطاعات ولا يقعان كذلك ؛ وكذلك كثير من العمليات
كشكر المنعم ورد الوديعة يقعان طاعة ويستحق بهما الثواب وان
لم يقعا قربة وعبادة ؛ ولان بعض الطاعة انما يكون قربة بضرب
من القصد وهو طاعة وان لم يتقرب به لانه لو تقرب به لادى الى
ما لا نهاية له ولعبد ففي الكفر ما لا يمنع من كونه عارفا
بالله ومتمكنا من طاعته وقربته كمن كفر بتكذيب الرسول او رد
بعض الشرائع فانه يمكنه العبادة والتقرب فان قيل

المانع منه انه لو صح لكان ثوابه دائما وعقابه دائما قلنا جوز
ذلك وقيل عقابه يحبط ثوابه على ما نقوله فانما يصح ما ذكرتم لمن
يصح القول بالاحباط والتكفير ويلزمه ان يجوز كون ثوابه منقطعا
في الدنيا كما زعمه قوم ويكون عقابه دائما كما جوز في معصية
المومن فان قيل مبنى دليلكم على انه قادر عليه ولا مانع
يحجز وقوعه منه كالتحرك والتسكين وساير افعاله وهذا
بعينه يلزمكم في القديم سبحانه لانه قادر عليه وقد منعتم من وقوعه
قلنا الدلالة قامت بانه لا يختاره فان قيل وعندي قامت
الدلالة قلنا ما ذكرت شيئا انه ليس بدلالة وبعد فاذا جاز
ان يقع منه الطاعة المنزلة للكفر ويقع معها الطاعات فما
المانع من ان يقع مثله وهو كافر وحاله واحدة في التمكين
وبعد فان كفره لا يضاد هذه الطاعات وليس بينهما
ما يجري مجرى التضاد فما المانع من وقوعه وبعد فان
في الطاعات ما يقع من الكافر كرد الوديعة والاحسان الى
غيره والقيام بحقوق الغير وبعد فقدر ان معرفة الله
موقوفة ولا يصح الا بعد معرفة حدوث الاجسام ولا بد انها
يكون طاعة وكذلك القول في مسائل التوحيد والعدل يجوز
ان يحصل مع التكذيب بالرسول والاستخفاف بحقه وبين ذلك
ان هذه المعارف اما ان يكون في حال كفره قربة على ما نقوله
او معصية فيجب ان يجب على الكافر ان يتوب منها كما يلزمه
التوبة من نفس الكفر وهذا فاسد ولا يقال

انه مباح لانه خارج من باب المباح ولا يقال من شرط هذه
المعارف ان لا يكون مستحقا للعقاب لان ذلك دعوى وهو
بمنزلة ان يقول ان المعصية انما يكون معصية بشرط ان لا يكون
مستحقا للثواب ممتنع من وقوعها من المومن واذا ثبت هذا
بطل قول من يقول من جوز العقاب ان ينقطع اذا كان مع فعله
الطاعة لانه يلزمه ان يكون عقاب الكفر منقطعا واذا بطل هذا
المذهب بطل ما بنوا عليه من مذاهب فاسدة منها
ان المطيع والمومن لا بد ان يوافي بطاعته ولا يجوز ان يموت
على الكفر وان اختلفوا في ذلك فمنهم من قال ان المومن
اذا كفر لا بد ان يومن ويوافي بالايمان ومنهم من قال
لا يجوز البتة ان يكفر المومن ومنها قولهم يودي الى ان
يصير الموحد ويكفر بعد ذلك فاسد لانهم بنوه على هذا المذهب
الفاسد وهو ان ثواب الايمان دائم ولا يجوز فيه الاحباط
وعقاب الكفر دائم واستحقاقهما معا لا يجوز ولا يرون التحابط
فقالوا بمثل هذه المذاهب الفاسدة وقد دللنا ان وقوع
الطاعة مع الكفر جائز وبينا من بعد صحة التحابط
والذي يبطل مذهبهم ان المومن يصح منه الكفر كما ان الكافر
يصح منه الطاعة لانه قادر عليه غير ممنوع ولانه تعالى قال ان
الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا وقال تعالى
يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه والمشهور من حال

الصحابة والتابعين من بعدهم من الامة حكم المرتد وعندهم لا يشهدون ذلك
ولا احد علمنا من حال كثير من الناس انهم فسقوا واحدثوا بعد الاستقامة
وكل ذلك يبطل قولهم فصل فاما الفصل الثامن
فالدليل على ان الصغاير يستحق عليها العقاب انها قبيحة منهي عنها
مزجور عنها فهي بمنزلة الكباير في الاستحقاق ولانه يستحق بها من الذم
ما يستحق على الكبيرة فكذلك العقاب وان هذه الصغيرة لا تخلو من
ان يستحق عليها عقوبة على ما نقوله او تعرفه على ما يقوله عباد
فان قال بالاول صح قولنا وان قال بالثاني قلنا وجب لو وقع
من الكافر ان يوجب التعرفة وان لا يوجب العقاب ؛ وكذلك اذا قارن
الفسق فان قال انتم فصلتم بينها اذا وقعت مع الطاعة واذا
وقعت مفردة قلنا عندنا ما يستحق عليها سوا في الحالين الا انها
مع الطاعة يصير عقابها مكفرا وليس مع الفاسق ثواب حتى يصير
عقاب الصغيرة به مكفرا فوجب ان يبقى عقابه فان قال
فلم يسمى صغيرة مع الايمان قلنا مع الكفر لان الكافر
والفاسق لا يقع منهما صغيرة بل ذنوبهما كلها كباير وانما يقع
الصغاير من المومنين على ان ما نقوله غير معقول لان قوله لفرقة
ان اراد بحسب ثوابه فهو ما نقول وان اراد غير ذلك فوجب
ان يبين والا فالتعلق بالعبارات من غير تحصيل المعنى لا يصح
فصل فاما الفصل التاسع وهو ان الفاسق
قد يقع منه الطاعة يدل عليه انه يتمكن منها على شروطها

فوجب ان يصح ان يقع منه لان الفسق انما يمنع منه اذا كان موثرا في صحة وقوعه
او في شرط كونه طاعة فهو لا يوثر في شي من ذلك فلا وجه للمنع من
وقوعه منه فان قيل اذا كان الفسق يمنع من الانتفاع بثواب
الطاعة فما الذي يمنع من كونه موثرا في وقوعها طاعة قيل له
المستحق على الطاعة في حكم المنفصل منها فلا يمنع وقوعها على
شروطها والمستحق بها زايل ؛ ولو كان زواله يوثر في كونها طاعة
لكان زواله بالتوبة يوثر في كونها طاعة ولعد فكيف يوثر
فسقه في الطاعة ولا تعلق له بالطاعة بل ربما تاخر وقوعه عن
الطاعة لان عندنا الطاعة اذا اتت شرايطها تصح ويستحق عليها
الثواب ثم يقع التحابط وعندهم ليس كذلك انهم متى وقعت منه
طاعة اصلا وان وقعت على شروطها فان قال اذا جاز
ان يشترط في كون الصلاة طاعة الطهارة وغيرها لم لا يجوز ان
يشترط بعدم التوبة من الفسق قلنا قد بينا ان الفسق لا يمنع
من وقوع الطاعة على ان وجوب التوبة لا تعلق له بالصلاة
بخلاف الطهارة وساير الشرايط لانها تجب لوجوب الصلاة ولا
تجب اذا لم تجب الصلاة والتوبة ليست من شرايطها فان قيل
اليس عندكم الايمان من شرايط الصلاة واركانها واجبا على كل حال
قلنا لانه لولا الايمان لما صح ان يقع منه على الوجه الذي كلف
لانه لا يصح ان يعرف وجوبها وحسنها والوجه الذي يجب له الا معه
ولذلك اوجبنا تقدم الاستدلال على كل فعل يلزمه ان يقدمه
ولا كذلك حال التوبة لانها لا تعلق بها الصلاة لا في الاصل ولا
في الشرط ولا في الصفة ؛ ويدل عليه ان فسقه لو اثر في طاعته
من صلاة وصوم لاثر في مجانبته ساير المعاصي ولو كان كذلك لكان

الفاسق بفسق واحد كالفاسق بضروب من الفسق وفساده يبين
صحة ما قلنا فان قيل اليس مع تمسكه بضرب من الفسق لا يصح توبته
قلنا قد يصح توبته بان لا يكون عالما بقبح ما هو مقيم عليه وانما لا تصح اذا
كان عالما بقبح ما هو مقيم عليه لانه انكشف لنا من حاله انه لم يفعل التوبة
على الوجه الذي يكون توبة مسئلة الوعيد يتناول
جميع المعاصي صغيرها وكبيرها خلافا لبعض المرجئة انه يتناول البعض
المعاصي لنا ان جميعها استوى في القبح وتناول النهي فاستوى
في استحقاق العقاب ولا يقال ان الصغاير مغفورة فلا يتناولها
الوعيد قلنا الوعيد يتناولها كما ان النهي يتناولها الا ان ثواب
الطاعة يبطل عقابها فاما من يقول الصغيرة يستحق عليها
بقدر وانه يستحق عليها العقاب فقد تقدم ولعد فلو
قدرنا غفران الكبائر لا يخرج من ورود الوعيد فيها واستحقاق
العقاب

مسئلة الموافاة ووقت استحقاق العقاب والثواب

اختلف الناس في ذلك ضروبا من الاختلاف يرجع جميعها الى
اصلين احدهما ان استحقاق الثواب والعقاب يقع عقيب
الطاعة والمعصية ولا يجوز ان يتاخر والثاني انه يتاخر
او لا يستحق الا بشرط فمن ذهب الى القول الاول
اختلفوا فمنهم من يقول ان استحقاقهما وقت فعلهما الطاعة
والمعصية وان وقت استحقاقهما وقت وقوعهما ولا يجوز
ولا يجوز تقدم وقت استحقاقهما مع تاخر فعلهما وهذه

طريقة اصحاب التناسخ وغيرهم فانهم يقولون المطيع مثاب في الدنيا
والعاصي معاقب ويجعلون تكليف النساء والامراض والالام من
العقوبة ومنهم من يجوز تعجيله ويجوز تاخيره
ومنهم من يجيز تقديم بعض عقابه ولا يجيز تقديم كله وكذلك
الثواب ويجعل الحدود والامراض النازلة بالكفار والفساق
من ذلك وعندنا ان الثواب والعقاب يفعلان في الاخرة
وان ابتدا الثواب عند دخول الجنة وابتدا العقاب عند
دخول النار واستحقاقهما وقت الفعل وهو قول جماعة ثم اختلفوا
فمنهم من قال الذي لم يفعل الثواب والعقاب في حال التكليف
في احوال التكليف توفر عليه في الاخرة في احوال الثواب والعقاب
ومنهم من يقول يسقط ذلك واختلفوا في العلة التي لها
يحسن تاخير ذلك فالصحيح انه لثلاث علل احدها الالجا
والثاني مضامة التكليف والثالث اللطف (صوابه اللطف) ثم اختلفوا
اذا وفر عليه ما مضى من الثواب والعقاب في ال[illegible] وفات فلم يفعل
فعند شيخنا ابي علي يفعل المستحق منها ويسقط ذلك القدر
وعند ابي هاشم يفضل عليه بمثل ذلك ولا يعتد بالتفضل عنه في
الثواب واما العقاب فيسقط ولا يفعل مثله بالاتفاق
فاما من ذهب الى القول الثاني فاختلفوا فمنهم
من قال ابتدا استحقاقهما في الاخرة وربما ذكروا القيامة
وربما ذكروا الاعادة ومنهم من قال انما يستحقان بزوال
التكليف وهو قول اصحاب الموافاة قالوا اذا مات وهو

متمسك بالطاعة استحق الثواب واذا مات وهو متمسك بالمعصية
استحق العقاب ثم اختلف هولا فربما قالوا انهما لا يوافي بهما لا
يستحق عليهما ثوابا ولا عقابا اصلا لان شرط استحقاقهما لم يحصل
وربما قالوا استحق بهما ثواب الدنيا وعقابها دون الثواب
والعقاب الدايمين ومنهم من قال انه يستحق الثواب والعقاب
في حال فعل الطاعة والمعصية ولكن بشرط ان يكون المعلوم ان
يوافي بهما فان لم يواف بهما فالشرط لم يحصل فلا استحقاق ويصير كانه
لم يفعلهما ومنهم من قال ان الكافر يستحق العقاب في الحال
ويجوز ان يومن فيتفضل الله تعالى باسقاط عقابه :: ولا يجوز ان يكفر
المومن لانه بالايمان يستحق ثوابا دايما :: وعنده الاحباط والتكفير
لا يجوز ولو صح كفره لاستحق العقاب الدايم وهذا لا يجوز فكل من كان
مومنا لابد ان يوافي بالايمان وان يرجع الى الايمان ::

[illegible]

والذي نبينه مسايل منها انه يستحق بالطاعة
الثواب وعلى المعصية العقاب في الحال الثاني من فعلهما لا
متاخر ومنها انه لا يجوز ان يتعلق بالموافاة ومنها
انه لا يجوز ان يتنافى الاستحقاقان على الفعل اذا كان المعلوم انه يوافي به
ومنها ان فعلهما يتاخر الى الاخرة ومنها ان ما تاخر
عنهما لابد ان يوفر عليهما اما الفصل الاول
فالذي يدل عليه ان الموجب لاستحقاق الثواب والعقاب انما هو
الطاعة والمعصية فاذا وجد فانه يستحق ويقتضي الاستحقاق
وفعل المستحق ممكن فوجب ان يستحق ولا وجه للتاخير :: ولانه

لو جاز ان يتاخر الاستحقاق عن وقت الفعل لم يكن بان يتاخر عن وقت
اولى من ان يتاخر عن وقت وهذا يعود على الاستحقاق بالنقض ::
فان قيل اليس عندكم انه يستحق بالفعل ان يفعل في الثاني ولا يصح ان يفعل
في الحال قلنا انه في حال فعله يصح ان يفعل المستحق عليه في الثاني من
حال استحقاقه لان المفعول لا يجوز ان يكون مستحقا والذي يصح كونه مستحقا
المعدوم الذي يمكن احداثه ولابد من كونه مستقبلا الا في الاوقات
الذي يمكن فيه ذلك وهو ان يفعل في الثاني من اوقات فعله
واستحقاقه فان قيل اليس عندكم يجوز ان يتاخر قلنا
لا يمتنع ان يعرض ما يوجب تاخير المستحق فان عرض اخر الحكيم فعله
وان لم يعرض فلابد ان يفعله وقد بينا الوجوه الثلاثة التي لاجلها
يتاخر العقاب فان قيل فقد علم انه في حال الفعل
لا يستحق الثواب والعقاب وانما يستحق في الثاني وهو غير فاعل
في تلك الحالة وهذا المنع ان يكون مستحقا اصلا قلنا من حق
المستحق ان يكون معدوما لان وجود الفعل يخرجه من كونه مستحقا
اذ لو جاز مع وجوده ان يكون مستحقا لجاز مثله في المنقضي والباقي
وهذا لا يصح ولان مع الوجود لا يمكن الفاعل ان يفعله على وجه
دون وجه فلا يجوز ان يكون مستحقا فعله فان قيل
فلو انه يستحق في الثاني قلنا لان استحقاقه في حال الفعل
متعذر فلابد ان يفعل في الثاني واما الفصل الثاني
وهو ان استحقاق الثواب والعقاب لا يتعلق بالموافاة فالدليل

عليه وجوه منها ان العقاب انما يستحق على المعصية والموافاة
فعل الله تعالى ولا يجوز ان يشترط عليه في استحقاقه او في زواله
لانه لا فعل له فيه وهو امر منفصل عنه فان قيل ان لم يكن
الموافاة في مقدوره فالتوبة في مقدوره فهو متمكن من ازالة
العقاب بها عن نفسه فاذا لم يفعل مع التمكن حينئذ يستحق العقاب
قلنا لو كان استحقاقه العقاب بترك التوبة لا يستحقه في الثالث
قبل الموافاة لانه يفعل المعصية اولا ويترك التوبة ثانيا فيستحق
العقاب في الثالث وهذا يبطل القول بالموافاة وبعد
فموجب لو فعل المعصية واخترم ان يستحق عليها العقاب وهذا
فاسد وبعد فان الموجب للعقاب هو المعصية وقد وجد
فوجب ان يستحق والتوبة امر منفصل عنه يزيل العقاب فلا يجوز جعلها
شرطا في استحقاق العقاب ومنها انه لا يجوز ان
يقف المستحق على ما لا تأثير له في صحته وفي استحقاقه لان ما هذا
حاله ان وقف استحقاقه عليه لم يكن بان يقف على بعض الامور اولى
من بعض وقد علمنا ان المؤثر في الاستحقاق فعله فلا يجوز تأخير
استحقاقه لما يؤدي الى الفساد الذي علمنا فان قيل نحن نقول
انه يستحق بالفعل والموافاة ويستحق به عند الموافاة قلنا
لا يخلو حالك من وجوه اما ان تعلق الاستحقاق بالموافاة فقط او
بهما او تجعل الموافاة شرطا في استحقاقه بالطاعة وان تأخرت
لانك ان لم تقل بواحد من هذه الاقسام لا يمكنك ان تجعل
الموافاة شرطا وبطل الاول لان في ذلك اخراجا لهما من ان يستحق

بالطاعة او المعصية واخراجا لهما من ان يكونا مؤثرين في الاستحقاق
وبعد فان الموافاة ليست من فعل العبد ولا يتعلق باختياره فليس
بان يستحق بها الثواب اولى من ان يستحق بها العقاب وبعد
فان العقاب يستحق على فعله فما لا يكون فعلا له كيف يستحق به العقاب
وهذا يبطل الشبهة فيه وبطل الثاني وهو ان يعلق الاستحقاق
العقاب بهما لانا بينا ان الموافاة لا مدخل لها في هذا الباب من حيث لم
يتعلق بفعله واختياره ومن حيث يحصل عقيب الطاعة والمعصية
على سوا ومن حيث عدمها لا يؤثر في الاستحقاق وبطل الثالث
وهو انه يستحق بالفعل والموافاة شرط لان من حق الشرط ان يكون مقارنا
او جاريا مجرى ذلك والموافاة ليست من هذا سبيلها فلا يمكن جعلها
شرطا ولا يلزم كمال العقل لانا نوجب مقارنته للفعل ولانا لا تأثير له
في استحقاق الثواب والعقاب وانما المؤثر فعله اذا كان عاقلا
لان فعله مع كمال العقل يقع على غير الوجه الذي يقع مع عدمه
بخلاف الموافاة ولان الموافاة لو كانت شرطا لكان اذا عدمت
وجب ان لا يستحق الثواب والعقاب اصلا دليل اخر
ولان الموافاة لو كان لها تأثير في استحقاق الثواب والعقاب حتى يقفا
عليها سواء قيل انها شرط او غيرها لوجب ان تكون المدح والتعظيم
مثله لانا بينا ان استحقاق الثواب والمدح يجريان مجرى واحدا
في الثبوت والسقوط والعقاب والذم كذلك وفي حسن المدح
والذم دليل على بطلان اعتبار الموافاة دليل اخر
ولانه يثبت وجوب الحدود خزيا ونكالا ولو كان العقاب لا يستحق

الا مع الموافاة فاما ايجابها وليس له دليل اخر ولانه تعالى اوجب علينا
ترك هذه المعاصي ولا وجه لقبح حسن ايجاب ذلك الا لما يستحق من العقاب
بفعلها بدلالة ان فعل المعصية يوجب استحقاق العقاب ؛ ولانه تعالى اوجب
التوبة ولا وجه لايجابه الا اسقاط ما استحق من العقاب ؛ يوضحه
انه بالتوبة لا يخلو اما ان يزول عقابه او لانه مستحق وان قال لا
يسقط فلا معنى لايجابه فان قيل اليس عندكم انه اذا فعل
التسبب ثم تاب يصح وان لم يستحق العقاب قلنا اختلفوا فيه
فمن يقول بالتسبب يستحق عقاب المسبب لا سؤال عليه ومن قال يستحق
بالمسبب يقول انه لمنع وجوب العقاب ويجعل المسبب في حكم
الواقع وليس له دليل اخر وهو ان هذا يوجب ان استحق مؤمن
مدحا وان استحق كافر ذما يوجب التسوية بين المؤمن والكافر
وسقط الموافاة وهذا باطل احتج بانه لو لم يكن
الموافاة شرطا لم يخل العاصي اما ان دخل في اخبار الوعيد او لم يدخل
فان دخل فيها ثم تاب لا يخلو من احد امرين اما ان لا يقبل توبته
ويفعل به ما توعد عليه وهذا فاسد او يقبل ولا يفعل ذلك
فيؤدي الى الخلف وهذا ايضا فاسد فدل انه لم يدخل في
اخبار الوعد والوعيد الا عند الموافاة الجواب
انه تعالى اخبر انه يفعل بهم ما يستحقون ان لم يتوبوا فان تابوا
فلم يخبر الله سبحانه انه يفعل بهم ذلك فلا يؤدي الى ما قلت
ويطرد ذلك قوله تعالى ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا
عليهم بركات من السما فاذا لم يؤمنوا لم يجب ان يفعل ذلك

بهم وكذلك قوله لئن اشركت ليحبطن عملك ولقائل
فان من شرط استحقاق العقاب شيئين احدهما في الفعل
والاخر في الفاعل والذي في الفعل ان يكون قبيحا منهيا عنه
والذي في الفاعل ان يعلم مع العلم وتمكن الاحتراز منه
والشرط في فعل العقاب كون فاعل القبيح مصرا غير تائب
ولا كانت طاعاته اعظم من معاصيه ؛ واحتج
ابو هاشم بانه تعالى اخبر انه يفعل بهم المستحق فاذا تابوا خرج
ذلك من ان يكون مستحقا فلا يفعل بهم ؛ والفرق بينه وبين
اصحاب الموافاة انه يقول الوعيد وعيد بالمستحق وعندهم
لا يستحق العقاب اصلا ؛ والفرق بين قول ابي علي وابي هاشم ان عند
ابي علي اراد بايات الوعيد كل العصاة متى لم يتوبوا وعند
ابي هاشم ما اراد الا من لا يكون تائبا ولهما في ذلك كلام مثال
قول ابي علي من قال من دخل داري اكرمته فكلهم يدخل تحت الخبر
الا انه يكرم منهم من يدخل منهم داره ؛ وعند ابي هاشم يدخل
تحته من دخل منهم ومن لا يدخل لا يتناوله الخبر والصحيح
ما يقوله ابو علي احتج بقوله ان الذين حقت عليهم كلمة
ربك لا يؤمنون ونحن نعلم ان كثيرا من الكفار يؤمنون ؛
والجواب ان الاية وردت في قوم مخصوص
لان الذين قد يكون معرفة وكان المعلوم من حال اولئك القوم
ان لا يؤمنوا ؛ على ان لنا حق الاستطلاق الا في حال الفعل

قيل فان من وعده اذا فعل فصار كانه قال ان الذين فعل
بهم العقاب لا يؤمنون وكذلك نقول احتجوا
بقوله ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار الآية فشرط في استحقاق
الغفران موته قلنا ان الغفران مرجو لهم الى ان ماتوا
كفارا فحينئذ ينقطع ذلك الرجا ولعل هذا الشرط
من مسلمينا فسبيل لانه ليس فيها انه لا يستحقون العقاب

فاما الفصل الثالث وهو
انه يستحق الثواب على الفعل اذا كان المعلوم انه يوافي به
وكذلك العقاب فالذي يدل على بطلان قولهم ما ذكرنا
من الادلة ان سبب الاستحقاق هو فعله فلا تعلق له بالموافاة
وبينا ان الموافاة لا تاثير لها وعلى هذا الابدان تكون
للموافاة تاثير اذ لو لم يكن تاثير لم يكن للعلم بحصولها تاثير كما
ان ساير ما لا تاثير له من المعلومات فالعلم بها بمنزلتها
في انها لا تاثير لها في الاستحقاق ولانا بينا ان الموافاة
لا تاثير لها في ذلك فالعلم بها اولى ان لا يوثر يوضحه
ان العلم بان فاعل القبيح لا عقل له انما اثر في انه لا يستحق عليه
ذما وعقابا لما كان فقد العقل يوثر في ذلك

دليل اخر ولان العقلا لا يفصلون بين
فعل القبيح والمعلوم انه لا يوافي به وبينه اذا علم انه
يوافي به في حسن الذم واللوم ولو كان الامر على ما

قالوا لوجب الحكم بينهما كوجوب الفصل بين من يفعل القبيح وهو
غير عاقل وبينه اذا كان عاقلا وبين الملجا وغير الملجا وتعذر
هذا الفصل في العقل ووجوب المساواة يدل على ان الموافاة
ليست بشرط في ذلك دليل اخر ولان حالهما
في فعل المعصية لا يختلف فلو اختلفا في استحقاق العقاب
لاختلفا لافتراقهما في الموافاة ولو كان كذلك لكان يجب متى
علمنا ان فاعل الكفر والفسق لا يوافي بهما بخبر من الرسول صلى
الله عليه ان يحسن منا ذمه ويكون حاله كحال من لم يفعله
في قبح ذمه وهذا لو التزموه يلزمهم ذلك في كل حسن وقبيح

وجه اخر ولانه لو جاز ان يشترط في الاستحقاق
العلم بالموافاة لجاز مثله في التوبة حتى يشترط في زوال العقاب
بها الموافاة فحينئذ يجب اذا تاب ثم عاد ان يكون بحكم من لم يتب
بل كان يجب على هذا القول اذا كان المعلوم انه لا يوافي بالمعصية
ان لا يحسن تكليفه لانه لا يمكنه ازالة العقاب المستحق ولا سبيل الى
ذلك وما اوجب حسن التكليف يقتضي بطلان ذلك ويقتضي ان التوبة
لا يجب قبولها ولا تجب التوبة اصلا وفي هذا من الفساد ما لا خفا به

وجه اخر ولانه كان يجب فيمن يعلم من حاله انه يوافي بالمعصية
او الطاعة ان يكون هذا الاعلام اغرا بالمعاصي لانه لا يستحق عليه
عقابا ولا يوثر في ثواب حصل له

واما الفصل الرابع وهو ان فعل الثواب والعقاب موخر الى الاخرة
دايما فدليلنا ذلك ان من حق الثواب ان يكون خالصا من كل شايبة

وقال [illegible] صفته لان التكليف يمنع من ان يكون هو بهذه
الصفة لانه لا بد ان يلحقه المشاق وذلك يبطل كون الثواب موفرا
عليه وكذلك العقاب من حقه ان يكون ضررا خالصا
وهذا لا يتأتى في حال التكليف :. ولان توفير الثواب والعقاب
يخرجه من كونه مختارا ويدخله في حد الالجاء وفي ذلك بطلان
التكليف ولان من حق الثواب ان يكون واقعا على طريق
التعظيم وما يصل الى المكلف من المنافع ليس هذا حاله لانه لا فصل
بين وصوله من الله والى من ليس بمكلف وقد بينا عند القول على
اصحاب التناسخ ان التكليف لا يجوز ان يكون عقوبة بل هو السبب في
استحقاق الثواب والعقاب فان قيل تاخيره واجب ام حسن
قلنا واجب لانه لو لم يكن واجبا لوجب تقديمه لانه حق له فاذا لم
يعرض ما يوجب تاخيره وجب تعجيله فان قال كيف يصح ان تقولوا
انه يجب ولا يجوز فعله بما يصح قلنا اذا كان الواجب غير معين لم يمتنع
ان يعرض فيه ما ذكرناه والثواب غير معين فلا يمتنع ان يعرض فيه
ما ذكرنا فيجب تاخيره فان قيل فاي وجه لاجله يجب تاخير الثواب
والعقاب قلنا الوجوه الثلاثة التي ذكرنا وكل واحد منها لو انفرد
اوجب التاخير احدها الالجاء والثاني ان حال المثاب والمعاقب يضاد
حال التكليف فلا يجوز ان يجتمعا والثالث انه لطف للمكلف وذلك لانه
لو وصل الله الثواب عقيب الطاعة لكان فعلها لاجله اقرب
واذا تاخر فعله مع وجوبه فيكون في ذلك مصلحة للمكلف :
فان قيل كم يجب التاخير قلنا لا علم لنا به وانما الله تعالى

المختص بذلك ولو اقتصر على الموت جاز والشيخ [illegible]
م لعبيده ويوصل اليهم الجزاء فاما الفصل الخامس
ان ما تاخر عن المكلف من الثواب والعقاب لا بد ان يوفر عليه
فالدليل عليه ان الثواب حق للمكلف على الله تعالى يتقدر بالاوقات
ويصح فيه الزيادة والنقصان وما هذا حاله من الحقوق اذا عرض ما يوجب
تاخيره وجب ان يوفر عليه كما يمكن فلو لم نقل بوجوب توفيره والحال
هذه لم يصح القول بوجوب فعله في وقته لان ما وجب احدهما ينفي
وجوب الاخر الا ترى ان الحقوق الواجبة في الدنيا اذا عرض ما يوجب
تاخيرها وجب توفيرها من بعد :. ولا يلزم العادات انها اذا
تاخرت لم يجب فعلها الا بدليل مستانف حتى يصير القضاء منزلة ابتداء
تعبد لان ذلك ليس من الحقوق المستحقة على الغير كان يسلمها شيئا الى
الحقوق الواجبة عند حصول الاسباب :. ويفارق الحقوق التي
تتقدر بالاوقات ولا يصح فيها الزيادة والنقصان فان قيل
اذا وفر عليه المؤخر هل ينقطع ما يلحقه من الغم وينغص قلنا
اما ابو علي فيقول لا يلحقه ذلك لان ما هو فيه من السرور
والنعيم الدائم فالانقطاع ذلك العدد لا يوجب غما واما
ابو هاشم فيقول يتفضل عليه بمثل ذلك حتى لا ينقطع :. واعترض
الشيخ ابو عبد الله على قوله بان ذلك يوجب ان يصير التفضل
واجبا وهذا لا يجوز :. وذكر القاضي انه لا يمتنع فيما وعد
ان يتفضل عليهم ان يفعل من الثواب في ابتداء ما ذكرنا التدريج واذا

وفي الثواب بقدر ذلك بدلا من الثواب :. ولا يثاب واجبا ولكن يوجب
ان حق الالم يختص على التدبر على وجه لا يشن :. وقد اجاز
ابو هاشم ان يصل اليه في الموقف وقال الا ان السمع ورد بانه يصل في
الجنة . فاما العقاب فلا يصح فيه الا ما يقوله ابو علي عندهما
جميعا **مسألة** العقاب يحسن وان لم يكن فيه
نفع لغيره وعند البغدادية لا يحسن الا ان يكون فيه نفع لغيره
لنا ما ثبت في عقل كل عاقل ان الضرر المستحق يحسن ولا يخطر
بالبال نفع الغير كما انه يحسن لاجل النفع فكما ليس لاحد ان يقول لا يحسن
للنفع كذلك للاستحقاق :. ولانه يحصل فيه غرض صحيح وفعله
مستحق ولا وجه لو جهه فيه **احتجوا** بان فعله تعالى
لا بد من ان يكون فيه نفع فاذا لم يجر النفع عليه تعالى ولا النفع في العقاب
للمعاقب وجب ان يكون لغيره فيه نفع قلنا لا نسلم ذلك بل اذا كان
مستحقا لا يعتبر النفع **مسألة** عندنا لا يجوز ان
يثيب الله تعالى كل الثواب في الدنيا :. والتيسير الذي لا ينغص في
التكليف يجوز وقال ابو القسم يجوز والملق ولعله اراد
ما ذكرنا لنا ان ما يفعله تعالى بعباده من النعم لو كان بعضه
ثوابا لكان يجب ان يكون مفعولا على وجه التعظيم :. ولكان يجب
ان يعرف العبد ذلك ولا سبيل الى معرفته ليقطع على ان شيئا
منه ليس بثواب :. ولان من حق الثواب ان يكون خالصا من
الشوائب ودار التكليف لا تصح وصوله اليه على هذا الحد

فان قيل كيف يصح القول بانه يستحق ولا يجوز ان يوفر قلنا يجوز
ان يستحق ويتوفر لمصلحة وقد بينا وجه ذلك وان الاحسن
لمعاني بلائه على ما نعلم وقوله تعالى انا في الدنيا حسنة
لا حجة لهم فيه لانه ليس فيه انه الثواب :. وقوله فآتاهم الله
نعم اعطاهم :. وقوله ثواب الدنيا ما يفعل بهم من المدح والتعظيم
ويفعل ذلك بهم لطفا ومصلحة **مسألة** يجوز العفو
عمن استحق العقاب عقلا وقالت البغدادية لا يحسن لنا
في ذلك وجوه منها ان العفو يجري مجرى دفع الضرر عن الغير
ودفع الضرر اذا تعرى عن سائر وجوه القبح يحسن كما يحسن ايصال
النفع اليه اذا تعرى عن سائر وجوه القبح :. الا ترى انه
يحسن منه دفع اللصوص والسباع عنه كما يحسن ايصال
المنافع اليه **فان قيل** فيه وجه من وجوه القبح لان
العبد اذا جوز العفو كان مغرى بالقبيح قلنا هو كما جوز العفو
جوز العقاب ودوامه ويظن ان يفعله كما يظن ان يعفو
فلا يكون مغريا وبعد فان هذا يبطل بالتوبة :. وبعد
فانه يجوز في كل معصية ليس بمقطوع على انها كبيرة ان تكون صغيرة
مغفورة ولا يكون فيه اغراء خصوصا في الانبياء . وبعد
فان العفو يكون في الاخرة ولا تكليف ثم ومنها ان العقاب
حق الله تعالى على العبد بضر العبد فعله ولا حق له فيه وليس في اسقاطه
اسقاط حق الغير ولا اسقاط حق لا ما هو توابعه واستيفاؤه اليه
تعالى كذلك اسقاطه كالدين :. ولا يلزم الثواب لانه حق للعبد على الله تعالى

ولا يلزم الذم لانه من توابع العقاب ، ولا
يلزم شكر النعمة لانه وان كان حقا لله تعالى فلنا فيه حق من حيث
هو لطف لنا ومنها ان العقاب لو وجب لكان لا بد من
وجه لاجله يجب وذلك الوجه لا بد ان يكون له تعلق بالتكليف لان
سيالا[illegible] عليه تعالى ابتدا على ما بيناه في الاصلح وما يجب في
التكليف اما ان يكون تمكينا او لطفا والعقاب ليس بتمكين
ولا لطف لانه يفعل في حال زوال التكليف ، ولا يقال
العلم به لطف وذلك ان المكلف لا يقطع انه معاقب لا محالة بل
يستوفي نفسه بالتوبة وذكر ابو القسم انا لا يجوز ان يعرف
المكلف انه من اهل النار فمع هذا لا يمكنه ان يقول نعلم قطعا انه
من اهل النار وانه معاقب ولقد فهب ان العلم لطف
فمن اين ان العقاب لطف وانه واجب ولو سمع عبد من رسول انه
يفعل قبيحا يجب ان يعلم صدقه ولا يجب عليه فعل ذلك المعلوم
ومنها ما ذكره القاضي رحمه الله وهو ان ضروب الافعال
لا يجوز ان يختص بعض القادرين دون بعض وقد علمنا ان ضروب
الافعال اما ان يكون حسنا والحسن يحكم زايد على الحسن
كما ان في ضروب الافعال ما يكون قبيحا وواجبا وندبا
والقديم تعالى يجب ان يوصف بالقدرة على الضروب كلها
فلا بد ان يقع في افعاله ما يختص بالحسن فقط او يجب ان يقع
وما ذلك الا العقاب لان ما عداه اما تفضل واما واجب

واحتج بان العلم بانه يعاقب اذا اتى بقبيح وقطعا اقوى
في الصرف عن القبيح من الظن لان مع الظن يجوز خلافه ومع العلم [illegible]
فيكون اقوى في اللطف واللطف يجب ان يفعل على اقوى الوجوه
قلنا اولا يجب ان نعلم هذا لان هذا العلم اما ان يحصل ضرورة
او اكتسابا ولا يجوز ان يحصل ضرورة لانا لا نجد ذلك من انفسنا ،
ولا دليل عليه فان قال الدليل ما ذكرت قلنا هذا
نفس المسئلة يجب ان يثبت هذا العلم اولا ، ولقد فان العادات
تختلف في هذا فمن كان له عبيد ربما كان علمهم بانه ان اساوا تغيرهم
لا محالة داعيا الى الفساد واذا ظنوا لا يكون داعيا ، ولقد
فعلى هذا يجب ان يعرف المكلف تفاصيل العقاب الواصل اليه
لانه اقوى في باب اللطف ولقد فكان يجب ان يكون الوعيد
لهذا الوجه ولقد فكان يجب ان يعرف الكبائر جميعا لا واحدة
فانها اقوى في الصرف ولقد فكان يجب ان يبين انه لا
يقبل توبتهم ان عصوا لانه اقوى وان قال ربما لا يكون اقوى
قلنا كذلك ما ذكرته ربما لا يكون اقوى ولقد فكان يجب
ان يعرف زيد انه اذا فسق لم يتب فمن المعلوم من حاله ذلك
لانه اقوى في الداعي واذا فسدت هذه الوجوه كذلك ما ذكر

مسألة الفساق لو بد عقابهم عندنا خلافا
للمرجئة والكلام يقع في ثلاثة مواضع اولها ان السمع ورد بعقابهم
والثاني انه لو بد والثالث انه مقطوع به فاذا بينا بحن

من دليلنا [illegible] الفصل الاول
انه ان يكونوا اصل الاستحقاق فقد تقدم الكلام عليهم او يقولوا يجوز
ذلك ولا يقطع ان الوعيد ورد فيهم فالذي يدل على فساد قولهم
آي الوعيد نحو قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله وقوله ان الفجار
لفي جحيم وقوله ومن يقتل مومنا متعمدا ونحو ذلك ولانه تعالى
ان هذه الايات واردة في الكفار وذلك لانه اوجب دخول الكفار
في الاية يوجب دخول الفساق لانه على ضربين منها ما ورد بلفظ الفعل
ومنها ما ورد بلفظ الفاعل الاول كقوله ومن يعص الله والثاني
كقوله ان الفجار لفي جحيم وكلاهما يعم ولانه لو كان كما قالوا لكان
من امر غير مزجور بهذه الايات واجمعت الامة على خلافه ولانه
كان يجب في غير الكافر ان يكون مغريا بالمعصية فان قال
هلا قلتم بتعارض الوعد والوعيد قلنا المكلف لا يخلو اما ان يستحق
الثواب والعقاب معا وهذا لا يجوز لانهما يتنافيان او لا يستحقهما
والسمع ابطل ذلك او يستحق احدهما فان كان مستحقا للعقاب
دخل في آي الوعيد وان كان مستحقا للثواب دخل في الوعد
فان قيل بقي التجويز وهو في الفاسق قلنا اذا كان هناك امارة
يدل انه اولى باحدهما الحق به فان قيل وما تلك الامارة قلنا
امارات جمة منها استحقاق اللعن والذم والاستخفاف
الجاري مجرى العقاب ومنها ما ثبت من المفعول بالسارق
جزاء ونكالا ولا يصح ذلك في اهل الثواب ومنها ما ثبت بالكتاب
انه يفعل بقطاع الطريق خزي ونكال ومنها ما ثبت من

حال القاذف وما يستحقه ومنها آية الملاعنة لان الله تعالى اخبر انه
من اهل اللعنة ومنها استحقاق اسم الفسوق ومنها
قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فجعل شروط
تكفير السيئات اجتناب الكبائر فمن لم يجتنبها واقدم عليها
فسيئاته غير مكفرة ولا يكون كذلك الا وهو من اهل العقاب
فان قيل كيف تستدلون بآي الوعيد وتقطعون والخلق خالفكم
في ان للعموم صيغة ام لا ومنهم من قال انه شرط مضمر
قلنا بينا في اصول الفقه ان لفظ من عام في المجازاة وان
الالف واللام اذا دخلت في الجنس والجمع اوجب الاستغراق
وقوله ومن يعص الله عام فيمن عصى وقوله الفجار عام في كل
فاجر وكذلك قوله من يعمل سوءا يجز به وكذلك قوله تعالى
والسارق والسارقة الاية ولانه لو اراد الخصوص لبين ولان
الامة اجمعت ان جميع المكلفين مزجورون بها فدل انها تناولت
الجميع ولا يقال فيه شرط مضمر لانه كان يجب ان يدل
عليه ولو جوزنا بغير دليل جوزناه في ساير خطابه فلا نقع الثقة
بشيء من كلامه ولا كان دليلا لو صح ان في الاوامر والنواهي
نقطع على ما تضمنه كذلك الوعيد والوعد واذا ثبت
استحقاق العقاب وانه مقطوع به ففي الكلام في دوامه
والرد على من يقول انه معفو عنهم او يخرجون من النار
وقد استدل شيوخنا رحمهم الله على ذلك بطريقين

[illegible] في الكتاب من ذكر الخلود نحو قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم ثم قال في اخرها وما هم عنها بغائبين ويتناول ان
الخلود على الدوام وينفي الانقطاع ولذلك قال تعالى وما جعلنا
لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون واستعمال لفظ الخلود
في المنقطع مجاز وتوسع كما ان لفظ التابيد موضوع للتابيد حقيقة
ثم يستعمل في غيره مجازا ولذلك قرن احدهما بالاخر في مواضع نحو قوله
خالدين فيها ابدا ولذلك قال جنة الخلد وقوله وما هم عنها بغائبين
صريح في ذلك ولا يقال الفجار اريد به الكفار لانه تخصيص بغير دليل
والطريقة الثانية انه لو عفا عنهم لادى الى احد امرين
دل العقل والسمع على فسادهما احدهما ان يثيبهم تفضلا والعقل
قد دل ان التفضل بالثواب لا يجوز والثاني ان يدخلهم الجنة ولا
يثيبهم وقد دل الاجماع ان المكلف لا يكون في الجنة الا مثابا
ولا يقال ها هنا اقسام اخر وهو انه يفنيهم ولا يعيدهم او
يبقيهم ولا يحشرهم او انه يبقيهم في النار ولا يعذبهم او يخرجهم من
النار ولا يدخلهم الجنة لان كل ذلك خلاف الاجماع والكتاب
ولا قائل به فلذلك لم نذكره فان سال على القسم الاول وقال
اوليس لا يجوز ان يعفو عنهم ويثيبهم ولم قلتم انه لا يحسن اثابتهم
قلنا اذا لم يستحقوا مع العقاب الثواب لما بيناه في تنافي
استحقاقهم فلو زال العقاب كان متفضلا بالثواب وذلك

لا يحسن فان قال هلا قلت ان ثوابه يكون موقوفا فان عفا
عقابه بقي ثوابه مستحقا قلنا الثواب يسقط العقاب [illegible]
بالندم الجاري مجرى التوبة ولا يحصل موقوفا وبعد فلو لم يسقط
لا يخلو حاله من وجهين اما ان يبقى مستحقا كما كان او يكون غير مستحق
ومن يقول بالوقف لا يجوز خروجه من هذين القسمين وكونه مستحقا
لا يصح لما بيناه وبين العقاب من التنافي فلم يبق الا خروجه من كونه
مستحقا فما معنى قوله انه موقوف فان قال اريد انه يعود
اذا تفضل عليه قيل فانت تقول انه يعود اذا تفضل لا انه
موقوف على ان الشيء انما يكون موقوفا اذا لم يتم سببه فاذا تم
السبب استحال ان لا يتم الاستحقاق فاما ان يبطل او يبقى
وبعد فلو صح ما قالوا لوجب ان لا يحسن ذم اهل الكبائر والفسق
واقامة الحدود على طريق الجزاء والنكال لتقدم الموجب لزوال
[illegible] بانه يدخلهم الجنة ويتفضل عليهم كما يفعل بالولدان فهذه
طريقة كثير من المجالس على ما يروون في الخبر انهم يغتسلون لما
الحيوان ويسمون عتقاء الله قلنا اجمعوا ان كل مكلف
يدخل الجنة فانه يكون مثابا فهذا خلاف الاجماع لان الناس
رجلان اما من يمنع من ذلك على ما يقوله اهل الوعيد او يقول انه
يتفضل عليه ويدخلهم الجنة ويثيبهم احتجوا
بانه كيف يجوز ان يعاقبه مع تمسكهم بالتوحيد وفعلهم لكثير
من الطاعات وكيف يحبطهم جزاء ما استحقوا على الطاعات
التي فيه تسوية بينهم وبين الكفار قلنا قد بينا ان
العقاب يستحق وانما ان انكر ذلك وادعى فيه الاضطرار فقد

العقاب وان ادعو الاستدلال بليس الا ما قلنا فان سهوه لمجازاه الدنيا
لم يصح لوجهين احدهما دوام الثواب بخلاف الدنيا والثاني دوام عقاب
الكفار بخلاف الدنيا ولقد جاز عقابه مع عظم نعمه اعلى رتبه لان
معاصيه تعظم فجاز ان تزيد على ما تقدم فان قالوا معصيه منقطعه
فكيف تابد عقابها قلنا باطل بعقاب الكفر وما طل بثواب الايمان
فاما قولهم بحبسهم بثواب طاعتهم قلنا ثم الذين ازالوه بمعاصيهم
فاتوا في ذلك من جهتهم ولذلك قال تعلى لا تبطلوا اعمالكم ثم هذا
يبطل بالمرتد فاما قوله فيه مساواه الكفار قلنا
هذا غير صحيح لان عقاب الكفار اعظم وفي عقاب اهل النار دركات
ولذلك قال تعلى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ولقد
فاذا جاز في الكفار ان يجمعهم جهنم مع تفاوت حالهم في العقاب
تفاوتا كبيرا فان من يقر بالتوحيد والنبوات وكفر بعض
الكفر لا يساوي من نفى الصانع او قال بالاثنين كذلك يجوز ان يجمع
الكفار والفساق في جهنم وان تفاوتت احوالهم فان قالوا
فما ذا يقع التفاوت قلنا في اجزاء العقاب في كل وقت لان الدائم
لا يتفاوت في الدوام احتجوا لقوله تعلى لهم فيها زفير
وشهيق الى قوله الا ما شاء ربك والجواب ان هذه
الايه كما تناولت الفساق تناولت الكفار ولا خلاف انه لم يرد في
حقهم استثناء الخروج كذلك في الفساق ولقد قيدا
ليس بشرط واستثناء وانما هو تابيد وهذه طريقه مشهوره
في اللغه اذا ارادوا المبالغه في ان الشي لا يزول ابدا مثل ذلك
تاكيد اللغه يقولون لا اكلمك ما لاح كوكب واضا الفجر

162

قال الشاعر اذا شاب الغراب اتيت اهلي وصار القار كاللبن الحليب
ولم يرد الشرط وقال تعلى حتى يلج الجمل في سم الخياط والذي يوضحه
ذلك ان هذا الشرط والاستثناء كما دخل على المستحقين للنار دخل
على المستحقين للثواب فقال تعلى واما الذين سعدوا ففي الجنه خالدين
فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك فعلى اي وجه حملوا
هذا حمل الاول كذلك ولقد فان الايه في الكفار خاصه فلا
تعلق لهم بها وتقال الاستثناء فما ذا قلنا قيل انه حال
الموقف وقيل هو لبيان القدره احتجوا بقوله
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه
ما دون الشرك يغفر لمن يشاء ولا يمكن حمله على الصغاير لان فيه
تخصيص قوله ما دون ذلك وهو عام فيما دون الشرك وربما
استدلوا بالايه على وجه اخر وهو انه تعلى لما قال يغفر ان يشرك به
لم يرد على كل حال لانه اذا تاب يغفر فالمراد انه لا يغفر تفضلا
بما يعالله من الايات ويغفر ما دون ذلك يجب ان يكون ذلك
مشروطا فيه فقال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء تفضلا والصغاير
يجب ان يكون مغفوره فلم يبق الا ان المراد بها الكباير قالوا
ولا يحسن من الحكيم ان يتمدح بانه لا يفضل بامر لكنه يفعل الواجب
الذي لا بد منه في الحكمه ان يفعله فكانه قال لا يتفضل بغفران الشرك
لعظمه لكن يتفضل بما دون ذلك فيغفر لمن يشاء وعلى
ما تقولون يغفر لا يغفر الشرك تفضلا وان غفره باستحقاق ويغفر
الصغاير باستحقاق وهذا لا معنى له ومع انه يغفر الكباير باستحقاق
ايضا فحصول الكلام ان يريد ويغفر ما دون ذلك تفضلا من غير استحقاق

وانما استدللنا بها من وجه اخر وهو انه اضاف الغفران الى مشيته
والواجب المستحق لا يصح ذلك فيه لان الصغيرة مغفورة في نفسها
لا يصح اضافة غفرانها الى احد فلو تعلق بمشيته في هذه الوجوه
في هذه الاية من اقوى ما يتعلقون به والجواب عنه
من وجوه احدها ان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به خبر مبين
وقوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء غير مبين لانه علقه بالمشية
على وجه يقتضي ظاهره انه لا يغفر كل ما دون ذلك وانما يغفر بعضه
فصار من هذا الوجه في حكم المجمل لانه انما دل على امر معين ولعد
فلا معصية دون الشرك الا ويجوز ان يكون من جملة ما يشاء غفرانه
ويجوز ان يكون من قبيل ما لا يشاء وذلك كما يحتمل الكباير يحتمل
الصغاير او ينبه على ما تقرر في العقول قبل ورود الشرع ان
هذه المعاصي يجوز من الله تعالى غفرانها وعلى هذا الوجه روي عن
الحسن انه سيل عن هذه الاية فتلا ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
نكفر عنكم سياتكم فيفسر المجمل بالمبين فكانه تعالى قال ويغفر ما دون
ذلك من السيئات اذا اجتنب الكبائر فان قيل فاذا كانت
الاية تتناول ما يقتضيه العقل فما فائدتها قلنا
فيها فوائد جمة منها القطع ان الشرك لا يغفر من غير
توبة وان كان يجوزه العقل ومنها انه كان يجوز في العقل
ان لا يكون في المعاصي ما يغفر البتة فعلم جوازه بهذه الاية
ومنها انها تدل على انه قادر على الغفران والعذاب
وذلك كقوله والله على كل شيء قدير ومنها انه اذا علم
ان مصلحة المكلف ان يوقف عند ورود هذه الاية ويجوز
الغفران في بعض المعاصي دون بعض لم يمتنع ان يخاطب به

ومنها ان المشية اذا دخلت في الكلام الذي يدل ظاهره على التقرير
اوجبت التوقف ولذلك امرنا تعالى فيما نخبر عنه في المستقبل
التقييد بالمشية فاذا صح ذلك فوجب ان يكون دخول المشية في
هذه الاية يوجب التوقف ولعد فانما كان يصح تعلقهم
بالاية لو قال ويغفر ما دون ذلك فاما اذا علقه بالمشية وهم
يطعنون علينا بكل ما يصح اسناده الا لهم ولعد فلو
اطلق لجاز تخصيصه بما قدمناه من الادلة لانها اعم وقوله ان تجتنبوا
كبائر والايات التي تلوناها اخص فيحمل العام على الخاص فاما قوله
اضافة المغفرة اليها تمنع من حملها على الصغاير فغير صحيح لانه هو
الغافر وان كانت المغفرة مستحقة ولذلك اضاف مغفرة الصغاير
الى نفسه في قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم
وقد قال تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وان كان العذاب مستحقا
ولعد فعلى هذا يبطل قولهم في هذه الاية انه اراد لا يغفر
الشرك تفضلا لا زيادة التفضل لا وجه له ان كانت المغفرة لا تضاف
اليه الا تفضلا وكان يجب ان لا يصح ان يقول ويغفر الشرك مع التوبة لان
الغفران واجب ولا وجه للاضافة وهذا ظاهر السقوط
ولعد فان عندنا المغفرة تتضمن الاثابة لانه تعالى انما يغفر
العقاب بفعل الثواب فيصير كالساتر فيصح طريقة النسبة اليه
وقد علمنا ان الغفران على هذا الحد لا يصح الا مع التوبة او على
الصغاير لانه في الوجهين يصح اثبات الثواب وفي غفران الكباير
لا يصح ذلك فان قيل اذا كان ذلك واجبا فاي معنى لتعلقه
بالمشية قلنا لان جميع ما يفعله من واجب وندب لا بد ان يكون

مبشرا له ولو اوقعه على وجه دون وجه كالثواب المفعول على
وجه التعظيم فما الذي يمنع من اضافته الى المشية فاما قولهم
انه في صدر الكلام اراد التفضل كذلك فيما بعده قلنا ولما ذا يجب
ذلك والحكيم اذا اتى بجملة من الكلام يجوز ان يشترط في اولها ما لا يشترط
في اخرها فان قال ذلك واجب قلنا ولم يجب واحدى الجملتين
مستقلة بنفسها مستغنية عن الاخرى فما الذي يمنع ان تكون احداهما
مشروطة دون الثانية ؛ يوضحه انه لو ذكر الشرط صريحا في احداهما
دون الاخرى جاز فكذلك اذا ثبت الشرط بالدلالة فما الذي يمنع ان
يكون التفضل مضمرا في قوله لا يغفر ان يشرك به ولا يكون مضمرا في
قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وبعد فلو صرح ما تقوله
في الاية صح بان يقول انه لا يغفر الشرك تفضلا ولكن يغفر بالتوبة
ويغفر ما دون ذلك من الصغائر لا اصحاب فاعلها الكبائر كذلك
اذا دل الدليل عليه فما المانع من حمله عليه وبعد
فحمل الاية على ما قلنا اقرب لان تقديره ان الله لا يغفر ان
يشرك به بلا توبة ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بلا توبة فهذا
اقرب مما ذكروه فاما قولهم الحكيم لا يصف نفسه
بانه لا يغفر الشرك تفضلا ثم يصف نفسه بانه يغفر ما دون
ذلك واجبا ؛ فقد بينا بما تقدم ان الغفران لا يستعمل في الوجوب
والتفضل وانما يستعمل في الفعل المخصوص فقط فهو كقول
القائل لا اعطي زيدا ولكن اعطي من دونه فانه لا يستعمل الا
الفعل فقط فاما الوجوب والتفضل فلا يستعمله ؛
وقد قيل في الاية ان المراد ان الله لا يغفر شيئا لمشرك

ولكن يغفر ما سواه لمن لم يكن مشركا وهذا يصح [illegible] ان
الله لا يغفر شيئا من الذنوب لمن يشرك به ولكن يغفر لمن
يشاء ما شاء فبين ان الكافر لا يقع منه صغيرة وان المومن
قد يقع منه صغيرة ومما يبطل تعلقهم بالاية انهم يقطعون
على الغفران والله تعالى لم يقطع في الاية احتجوا
بقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا والجواب
انه مقيد بالتوبة والانابة ولذلك قال عقيبه وانيبوا الى ربكم
ولذلك قال لا تقنطوا من رحمة الله والقنوط لا يكون الا مع
الياس من الرحمة والمغفرة ؛ ويدل عليه قوله من قبل
ان ياتيكم العذاب ولو كان الغفران على كل حال لكان العذاب
لا ياتيهم ابدا ام لا ؛ وفي الايات ما يدل ان المراد به الكفرة
فالتعلق به بعيد ؛ والمرجية يسلكون ثلاث طرق
احدها الكلام في العموم فبعضهم يقول بالوقف وبعضهم
يقول لا صيغة له وبعضهم يقول انه سببا مضمر والثاني
تعارض الوعد والوعيد لان مع ذلك يتم القول بالوقف
دون القطع ؛ والثالث من يعلق باي كقوله
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فاما من يقطع على غفرانهم
او قال ليسوا يستحقون العقاب فليسوا من المرجية وقد
تقدم الكلام عليهم

مسألة

اتفق شيخانا انه لا يجوز ان يتساوى ثواب المكلف
وعقابه ثم اختلفا فقال ابو علي يعلم ذلك عقلا وقال

ابو هاشم لعلمنا وجه قول ابي علي انهما لو تساويا لادى الى ان
الطاعه وهي محبطه تكفر العقاب والمعصيه وهي مكفره تحبط الثواب وهذا
باطل ؛ ولانهما لو تساويا فليس احدهما بان يوثر في الاخر اولى من الاخر
ان يوثر فيه كالمتساويين في المقدور لا يوثر احدهما في الاخر حتى يصير احدهما
اقوى كذلك هذا ولان احباط الثواب خير من العقاب وتكفير العقاب
خير من الثواب فلو تساويا لعاد الامر الى انهما يستحقان الثواب والعقاب
وفيه هدم القول بالاحباط والتكفير ولان من تكفر عقابه يلحقه سرور
عظيم وذلك ثواب ومن تحبط ثوابه يلحقه غم عظيم وذلك خير من العقاب
فلو تساويا لحصل له الثواب والعقاب وهذا محال ؛ ولان فوت
الثواب غم وفوت العقاب سرور والغم والسرور عنده معنيان
كالالم واللذه والثواب والعقاب يحصلان بذلك فكما لا فرق بين ان
يستوي ثوابه وعقابه في الالم واللذه وبين ان يستوي سروره وغمه
وامتناع احدهما كامتناع الاخر وجه قول ابي هاشم انه
انما لا يجوز ذلك لان المكلف لا بد ان يكون من اهل الجنه او من اهل النار
وعلم ذلك سمعا فلا يجوز ان يموت وحالهما سوا في القدر فاما
من جهة العقل فيجوز لانه لا يمتنع ان يستحق على معاصيه من العقاب مقدار
ما يستحق على طاعاته من الثواب الا ان هذا غير مستحيل لم ليس بان يسقط
احدهما بالاخر اولى من الاخر ان يسقط به فيسقطان فان قيل
ولم يسقطان وما الفرق بينك وبين من يقول يستحقان قلنا
لان استحقاقهما مستحيل وسقوطهما غير مستحيل كالمدح والذم
وكما نقول في الضدين يجوز خلو المحل منهما ويستحيل اجتماعهما ؛

فان قيل ولو جاز ذلك لما وجب اعاده هذا المكلف [illegible]
تقول عقلا او انما سمعتا منه سمعا ؛ والجواب [illegible]
اول ما تعلق به ابو علي انهما يسقطان فلا يودي الى ما قال ؛ وكذلك
عن الثاني والثالث ؛ فاما الغم والسرور فليسا بمعنيين ولا
يستحقان على الطاعه والمعصيه وانما يستحق الثواب والعقاب
وفيما ذكرنا تنبيه على جواب ما قالوا

مسله

اذا فعل طاعه واستحق ثوابا ثم احبطها بكفر او فسق ثم تاب
لا يعود الثواب عند ابي هاشم واكثر البصريين وقال
ابو القسم يعود وهو مذهب ابي بكر البخاري من اصحاب ابي هاشم
لنا ان الثواب بطل بالفسق لان استحقاقه مع استحقاق الثواب
يقتضي تنافيه ولا وجه سوى التوبه لان عند هاشم ولو كان كذلك
لكان يستحق على التوبه من الثواب مثل ما يستحقه غيره لو اطاع الله
بطول عمره وطول تلك المده وهذا فاسد ؛ بيانه رجل اطاع الله
تعالى خمسين سنه ولم يعصه واخر يفعل مده المده الكفر والفسق
ثم تاب ومات عقيب التوبه يجب ان يكونا في الثواب سوا وهذا فاسد
فان قيل هذا استحق الثواب بطاعاته وانما انحبط لاستحقاقه
العقاب واستحال جمعهما فاذا تاب بطل استحقاق العقاب
فزالت العله الموجبه لبطلان الثواب فوجب ان يكون الثواب مستحقا
على حاله قلنا لا نسلم ان استحقاق العقاب عله في زوال
الثواب لانه يستحق العقاب ولا يزول الثواب اذا لم يكن ثم ثواب
ولو كان يوثر بما بين العامل لكان لا شك من غير ان يوثر ولكان ما يمنع

المعلول لمنع العلة وبعد فان احباط الثواب ليس باكثر من
انه يمنع فعله لمكان استحقاقه العقاب ولولاه لما منع وما هذا حاله
لا يمنع ان يقال عليه فان قال ايدان احدهما اثر في زوال
الاخر قلنا يبطل بالسواد يؤثر في انتفاء البياض واذا زال
لا يعود البياض فان قيل انا لا اقول انه يبطل الثواب ولكن
اقول هو موقوف قلنا فيجب ان يكون مستحقا للثواب
والعقاب وهذا فاسد احتج بان احباط الثواب
بالفسق احد العقوبات عليه فاذا تاب بطل ساير العقوبات
كذلك بطلان الثواب والجواب لا نسلم ان احباط
الثواب عقوبة لان العقوبة هي الالام الواقعة على وجه
الاستخفاف والاهانة :. ولو سلمنا ذلك لوجب ان من لا يكون
مثابا يكون معاقبا :. ولكان انتقاص الثواب بالصغاير عقابا
فيكون الانبيا معاقبين وهذا لا يصح ولعله يلزمهم ان يكون
تكفير العقاب ثوابا واحتج بان الثواب لو لم يعد
لكانت الطاعة مضرة لان بطلان الثواب جزء من العقوبة واستحقاق
العقاب جزء مودي الى ان يكون من لم يفعل طاعة احسن حالا ممن
فعلها قلنا عندنا يجب الموازنة فلا يودي الى ما قال :.
وعند لي على هذا هو الحاكي بذلك احتج بان
الثواب لو لم يعد لما كان طلحة والزبير افضل من الواحد منا
قلنا توبتهما عظمت لوجوه فعظمت المثوبة لهما منها
مشقتها على النفس ومنها ما فيه من بيان الحق ومنها

ما احتملاه من العار والسبة ومنها ما وقع من الاقتدا بهما
ولغير ذلك من الوجوه فلذلك عظم لا لما قال فان قال
من انعم على انسان ثم اسا اليه ثم اعتذر يعود وجوب شكره قلنا
لا نسلم انه يعود الشكر الواجب ولعله لو عاد لكان حاله
كحال من انعم تلك النعمة ولم يسا اليه وهذا فاسد مسئلة
من ارتكب كبيرة ثم استحق عقابا ثم تاب يسقط العقاب فان عاد لم يعد
العقاب عندنا وهو قول ابي القسم ويفرق بين هذه المسئلة والمسئلة
التي قبل هذا وقال بشر بن المعتمر يعود العقاب لنا
انه بالتوبة اسقط العقاب والفعل الثاني ابتدا ذنب استحق عليه
العقاب فلا يوثر في التوبة الماضية والعقاب المكفر احتج بشر
بان الموجب لازالة العقاب التوبة فاذا ارتفع عاد :. والجواب
ما قدمنا في المسئلة التي قبل هذا :. ونحن سوينا بين المسئلتين
فقلنا لا يعود وبشر سوى وقال يعود :. وفرق ابو القسم
بين المسئلتين ووجه الفرق ان اسقاط العقوبة عند التوبة
تفضل وجود فلا يجوز الرجوع فيه فقلنا لا يعود واحباط
الثواب عند المعصية عقوبة وبالتوبة تزول العقوبات
كلها فيزول احباط الثواب :. وقد اجبنا عنها فيما تقدم
مسئلة يجوز ان يعفو الله عن واحد ولا يعفو عمن هو
في مثل حاله وقال ابو القسم وجماعة لا يجوز لنا
انه تفضل فله ان يفعل مع واحد دون واحد كما لو اقنا واحدا
وابقا اخر وكالواحد منا اذا اعطى فقيرا ولم يعط من هو

في مثل حاله يستحق الشكر ولا يستحق الذم كذلك هذا ان يقال
لهم لو علم الله تعالى من حال رجلين انهما لو بعثا كانت مفسده ولو
بعث احدهما انهما كان كانت مصلحه واستويا في ذلك البتة
بعثه احدهما بعينه فلا بد من ان يفعال الشريعي احدهما
والاسعث من هو في مثل حاله فاذا جوز ذلك جاز ان يعفو عن بعض
دون بعض ودل انما يدل على ان القديم سبحانه يجوز ان يسقط
العقاب وذلك حكم لا يتعلق بجملتهم وانما يتعلق بكل واحد
فلذلك ان يعفو عن واحد دون الاخر ٭ ودل ان اسقاط العقاب
بحل محل النفع ودفع الضرر فكما يجوز ان يتفضل على واحد دون
غيره كذلك غير ممتنع ان يسقط العقاب عن واحد دون غيره
واحتج بانه يكون محاباه قلنا لا اعتبار بالعبارات
الاعتبار بالمعاني فما يعني بالمحاباه ان اردت انه يعطي واحدا ولا
يعطي اخر فهو عين المسله وانما يعنا من الاسم لانه مفاعله
من حبوت اي اعطيت كانك تعطيه ليعطيك وهذا لا يصح عنه تعالى
ويبطل بالغنى والفقر ومن طال عمره ومن قصر ولعنه
من شا لعنه ٭ ومن القوي في هذا ان يقال انه تعالى
لابد ان يفعل لغرض وداعي فاذا عفا عن واحد فالذي يدعوه
الى العفو عنه يدعوه الى العفو عن مثل حاله وهذا
كما يقول ابو هاشم في التوبه انه يتوب لقبح المعصيه والقبح حاصل
في الجميع فوجب ان يتوب عن الجميع ٭ وكذلك القديم سبحانه

اذا لم يفعل شيئا لانه قبيح لم يفعل ساير القبايح ٭ ولذلك التروك
في حقنا ٭ ودل انه اذا اسقط عقاب واحد فانما اسقطه لانه
ضرر فوجب ان يفعل بسايرهم ذلك لان الداعي حسن ازاله الضرر
فان قيل فما قولكم لو اسقط عن واحد بعض عقابه دون
بعض يجوز ام لا فان قلتم يجوز ادى الى خروج لاهل النار وان قلتم لا يجوز
نقض قولكم في هذه المسله قلنا ينظر ان اثر زوال الزايل في
حصول الباقي على الوجه الذي يجب ان يفعل العقاب عليه لم يحسن ازالته
وان لم يوثر في ذلك حسن ٭ ولا فرق بين الوقت الواحد وبين
الاوقات في هذا الباب وذلك ان من حق العقاب ان لا
يتخلله لذه وسرور وروح ٭ ويجب ان يعلموا دوام عقابهم فلو يرجح
ازاله بعضه في ذلك لم يحسن وان لم يوثر جاز

مسايل الاحباط والتكفير

مسله استحقاق الثواب والعقاب معا لا يصح عندنا
وعند اكثر المرجيه يصح ثم منهم من يقول يمنع عقاب منقطع
وثواب دايم ولا يجوز ان يجتمعا دايمان ٭ ومنهم
من اطلق الجواز لنا في ذلك ما استدل به ابو هاشم رحمه الله
في ذلك فان الاصل هو ما تقرر في العقول من الذم والمدح وثبت
ان من عظمت نعمته على غيره يجوز ان يوبخه ويلومه ويعرضه للذم اذا
وجد منه القتل لا يستحق الذم على يسير فلم له كما لا يستحق الذم على
الاستاه العظيم اذا اعتذر وبذل مجهوده في ذلك وظهر توفرط

الذم بالمدح وسقوط المدح بالذم من هذا الوجه ثم انه مستقر في
العقول لمن له سقوط الذم بالاعتذار . وإذا صح ذلك وجب كون
العقاب والتوبة محمولا على ذلك في ان كل واحد منهما يزول لهذين
الوجهين . ولا يصح لمن انكر الاحباط والتكفير وجوز استحقاقهما
جميعا القول بان التوبة تزيل العقاب لانها لا تمتنع مع التوبة ثبوت عقابه
وهذا الفصل لا يظهر الا ببيان اشياء منها انه لا يحسن فعل
الذم والمدح لمن وصفنا حاله ومنها ان نبين الفصل بين
الموضع الذي يعلم بالعقل انه لا يحسن ذلك فيه وبين خلافه لنميز ما
يجعله اصلا من غيره ومنها انه انما لا يحسن فعل الذم عند
عظم المدح او فعل المدح عند عظم الذم من حيث خرج من ان
يكون مستحقا كما ان ما يحسن منه انما يحسن لدخوله في ان يكون مستحقا
ومنها ان نبين ان العلة التي لها يمتنع اجتماعهما في الاستحقاق
استحالة فعلهما على الوجه الذي يستحقان عليه ومنها
ان نبين الوجه الذي يستحيل فعلهما فيستحيل لاجل ذلك استحقاقهما
ومنها ان نبين ان حكم الثواب والعقاب حكم المدح والذم
في هذا الباب لاشتراكهما في العلة ثم نبين من بعد سائر ما يتصل
بذلك

اما الفصل الاول

فقد تقرر في عقل كل عاقل وعلم ضرورة ان من احسن الى غيره
الاحسان العظيم بان ينجيه من القتل وضروب المهالك
وخوله الاموال العظيمة ورتبه الرتبة الجميلة وعلمه العلوم
والآداب ثم كسر له قلما او اعطش حمارا له وما شاكل ذلك مما

لو انفرد لكان يستحق به الذم القليل فانه لا يحسن ذمه على ذلك وحاله
هذه وكذلك لو اساء اليه بقتل اولاده وهتك حرمه واتلاف املاكه
ثم سقاه في اثناء ذلك شربة ماء او تكلم بكلمة طيبة الى ما شاكل ذلك
مما لو انفرد لاستحق به مدحا قليلا فانه لا يستحق به مدحا ونعلم
قبح هذا الذم عند المدح العظيم وقبح هذا المدح عند الذم
العظيم باول العقل كما نعلم ان من اساء الى غيره ثم اعتذر اليه
الاعتذار الصادق انه يقبح ان يذمه بعد العذر مما نعلم ضرورة
ولا يمكن دفعه كما لا يمكن دفع حسن ذمه على الاساءة العظيمة وحسن
مدحه على الاحسان العظيم والفرق بين دفع ذلك وسائر ما
تقرر في العقول من المحسنات والمقبحات وذلك فاسد .
فان قيل كيف تدعون الاضطرار في ذلك وقد خالف فيه جماعة
ولو كان ضروريا لما صح الخلاف قلنا انهم المخالفون في ذلك
وانما يطعنون الذي ذكرناه مما يحسن ويقبح بالسمع وقد كان يجوز
خلافه ويجعلون علة القبح والحسن ورود السمع وذلك مما يحتاج
فيه الى ضرب من التأمل لانه كلام في علة القبح والحسن فاما
الخلاف في نفس ما ذكرناه فلا يمكن لانه من جملة كمال العقل كما
لا يمكن الخلاف في التفرقة بين المحسن والمسيء وانه لا يحسن التسوية
بينهما وليس الكلام على من يعاند ويجحد ما يعلمه لان مكالمة من هذا
سبيله عبث وانما الكلام مع من يعرف

فاما الفصل الثاني فان ما يتفاوت حاله
من الاحسان والاساءة ربما يشتبه حاله فيحتاج الى التأمل والعلم

غيره وكذلك من احسن الى غيره واساء بضروب من الاحسان
والاساءة فسبيله حاله في العقل فوجب ان يحمل ما يشتبه من ذلك
على ما لا يشتبه كما بيناه في باب الاعتذار وحمل الغائب على
الشاهد كذلك ها هنا لا يمتنع ان يحمل الملتبس على المنجلي منه
ونظائر ذلك يكثر وهذه طريقة الاستدلال بالشاهد
على الغائب فان قيل على هذا اذا احسن الى غيره بضروب
من الاحسان ونجاه من ضروب من المهالك ثم اتى بمعصية وجب
ان لا يستحق الذم قلنا الذي ادعينا فيه الاضطرار هو
باب الاحسان والاساءة واما اذا كان احدهما من باب
الاحسان والاخر معصية لله تعالى فليس باساءة وان كانت اساءة
فعظمه لوجوه وهو من باب الملتبس فوجب ان يعتبر حاله بغيره
وقد ثبت بهذه الجملة ان الملتبس يجب الحاقه بالواضح وانما يصح
اعتباره بمعرفة العلة ليقاس عليه فاما الفصل
الثالث وهو ان من بعده حاله في الانعام يقبح ذمه على كثير
ظلم ومن حاله بخلافه يقبح مدحه لعظم اساءته على قليل احسانه
فالدليل على انه انما يحسن ذمه اذا انفرد لكونه مستحقا فاذا قارنه
الاحسان العظيم خرج من ان يكون مستحقا فلو كان الاستحقاق حاصلا لكان
الحسن ثابتا فيثبت فيه ثم يقتضي خروجه عن هذه الصفة بين
ذلك انه انما يقبح لما عظم المستحق من المدح واخرج هذا الذم
من كونه حسنا وهذا كما قلنا في الاعتذار يخرج الذم المستحق
على الاساءة من ان يكون مستحقا فلا جرم لا يحسن فاما ما به يعلم

ان الذي به خرج هذا الفعل من ان يكون مستحقا والذي خرج به من كونه
هو استحقاق المدح العظيم بدليل انه عند العلم بذلك يعلم خروجه من
كونه حسنا ومستحقا وعند الجهل بذلك يحسن فيجب ان يكون هو
العلة في هذا الباب دون غيره كما نقول انه يستحق الذم على المقبحات
والمدح على الحسنات يوضحه انه متى كان الامر بخلاف ذلك فلم يكن المدح
المستحق عظيما لا يعلم ذلك باول العقل ويحتاج الى ضرب من الاستدلال
ولا يقال لو علم ذلك بالعقل لكان يستوي الحال ان ما يعظم
من الاحسان مع يسير الاساءة او عظيم الاساءة وذلك لانه لا يمتنع تماثل
الحكمين مع اختلاف الطريق اليهما ولهذا قلنا الكذب الذي لا نفع
فيه ولا دفع ضرر يعلم قبحه ضرورة وما فيه نفع او دفع يعلم
استدلالا ويحتاج الى ضرب من التامل

واما الفصل الرابع

وهو انه انما لا يجوز استحقاقهما لاستحالة فعلهما على الوجه المستحق وذلك
لان ما يصح فعله لا يمتنع استحقاقه لان الاستحقاق يتبع حسن فعله
على وجه مخصوص فلا يجوز ان يحسن من العاقل ما لا يصح ان يفعله لانه
لو صح ذلك لكان لا يمتنع ان يحسن من احدنا اختراع الاجسام وقلب الاعيان
وكيف يصح ذلك والحسن يتبع الفعل فما لا يكون مقدورا لا يصح ان
يوصف بالحسن والقبح وهذا واضح فثبت ان ما لا يصح فعله لا يصح
استحقاقه ولولا ذلك لم يمتنع ان يستحق على احدنا الجمع بين
الضدين ولولا ذلك لم نعلم قبح تكليف ما لا يطاق فاذا ثبت ذلك
صح ان ما يستحيل فعلهما لا يجوز استحقاقهما واذا ثبت ذلك وثبت انه

وهو الوجه الذي يستحيل اجتماعهما في الفعل هو ما بينا ان المدح يقتضي
التعظيم والذم يقتضي الاستخفاف وهما متنافيان واوجب المنع اجتماعهما
الا ذلك فان قيل اذا كان التعظيم والاستخفاف ليسا
بجنسين فكيف يصح الامتناع بينهما وان كانا جنسين ايضا فالتعظيم
يتعلق بالاحسان والاستخفاف يتعلق بالاساءة وبما هذا حاله
يتضاد في الحقيقة فان علمتم انهما لا يتعلقان بالفعل وانما يتعلقان
بالمستخف والمعظم والمستخف به واحد قلنا الكلام ان يصح ذلك
ولا بد من ان يكونا متعلقين على وجهين يتعدد الحال الى انهما اضدادا ان
قلنا انا اذا علمنا استحالة كوننا على حالتين قبل ان نعلم المعاني
وتضادها كما نعلم احدنا استحالة كونه مريدا للشيء كارها على وجه
واحد قبل ان يعرف الارادة والكراهة وكذلك القول في كونه
عالما بالشيء جاهلا به على وجه واحد فلا يجب القدح فيما نعلم
امتناعه لما قال يوضح انا نعلم تضاد المعاني بتضاد هذه
الصفات فكيف يعترض على الاصل بما يجري مجرى الفرع له
واذا ثبت ان احدنا يمتنع عليه كونه مادحا للواحد في وقت ما
يذمه وثبت امتناعه على كل حال وجب ان نجعله اصلا
فلا يجب القدح بما اوردوه وقد الزم شيخنا
ابو علي رحمه الله من يقول بجواز ذلك يجب ان يصح من احدنا ان يحب
غيره ويبغضه في حالة واحدة ويرضى عنه ويغضب عليه ويقربه
ويبعده في حالة واحدة وهذا الالزام لم يزل وهو يقرب لان هذا وما
قدمناه سواء كله ان العلم بذلك من اوائل العقول

لا يجهله احد [illegible] ثم يمدح من اساء اليه واحسن لم يجز ان يستحق ذلك
فان قيل [illegible] لم قلتم ذلك قلنا انا لا نمنع من صحة ذلك في وقتين
كما لا نمنع من قادرين والوقت واحد والمذموم والممدوح واحد
وانما نمنع من ذلك ومن صحته ان يكون الفاعل واحدا والوقت واحدا
والمذموم والممدوح واحدا ففي هذا الموضع لا يصح ذلك وانما
قلنا ذلك لان من حق المدح والشكر ان يقع على وجه التعظيم
ومن حق الذم ان يقع على وجه الاهانة ويحال من الواحد ان يعظمه
ويستخف به في حالة واحدة وامتناع ذلك ظاهر بين فان قيل
انما يمتنع من احدنا ذلك في حالة واحدة لانه يذم ويمدح بآلة واحدة
ويستحيل اجتماعهما ولو قدرنا له آلات متغايرة صح ذلك قلنا
لم نعتمد على مجرد الوجود حتى يعترض بما ذكرتم ولكن بينا العلة
فيه وهي ان كونه معظما للواحد هو مستخف به في تلك الحالة وكونه
معظما هو يرجع الى جملته لا الى آلته فاذا انا في ذلك وامتنع صار
كامتناع كونه مريدا كارها للشيء الواحد على وجه واحد ومشتهيا
نافرا يوضح ذلك ان الآلة الواحدة لا يمتنع ان يكون مادحا بها
جماعة كما لا يمتنع ذلك في الاستخفاف فيعلم ان الامتناع للتنافي
الذي ذكرناه ولا فرق بين من دفع ذلك وبين من دفع امتناع
كونه مريدا للشيء كارها وبين من دفع استحالة كونه عالما جاهلا
مشتهيا نافرا وفي ذلك ابطال القول بالفصل بين ما بيناه وبين
وبين غيره

تم الفصل الخامس

[illegible] فصل السادس

ان [illegible] الثواب والعقاب لا يصح معا : ولان فعلهما على الوجه الذي
يستحقان عليه لا يصح فعله على بعض الوجوه ولا يصح استحقاقهما على
ذلك الوجه لان الثواب يتضمن التعظيم والعقاب يتضمن الاستخفاف
والاهانة وهما متنافيان : ولانه ثبت ان حكم الثواب والعقاب
حكم المدح والذم في الشاهد وقد ثبت تنافيهما على ما قدمنا كذلك هذا
لانه صح ان العلة في ذلك امتناع فعل التعظيم والاستخفاف بالواحد في
وقت واحد وكانت الاوقات في باب الثواب والعقاب كالوقت الواحد
فما منع من استحقاقهما في الوقت الواحد منع من استحقاقهما في سائر الاوقات
فان قيل اليس استحقاق النفع لا يمنع استحقاق الضرر فهلا قلتم مثله
في الثواب والعقاب قلنا ان حملهما على الذم والمدح بالعلة التي
ذكرناها هو الواجب لانهما يجريان مجرى واحدا يثبتان معا ويزولان معا
وليس للنفع والضرر حكم يرجع الى فاعلهما يجري مجرى التنافي كما قلناه
في باب التعظيم والاستخفاف فان قيل هلا جوزتم
ان يزول صفة الثواب والعقاب فيبقى النفع والضرر حتى لا تنافي
قلنا كونه معظما لا ينفصل من الثواب وكونه مستخفا به لا ينفصل
من العقاب فما منع وقوعهما على حده احدهما منع وقوعهما اصلا
ولا كذلك ما نقوله في العوض لانه مع يستحقا على وجه التعظيم
في الاصل استحقاقه على وجه يصح ان يفعل بالمعاقب بخلاف الثواب
ومثالهما ما نقول ان العالم ما منع من كونه عالما يمنع من
وجود العلم والحي مثل ذلك في العالم الذي يختص بكونه عالما

ولم يمنع باستحقاقه على وجه التعظيم من ان يصير [illegible] العارض
بخلاف هذه الصفة مجوزوا عند زيادة العقاب ان ينقص [illegible] الا على
وجه التعظيم قلنا اذا ثبت ان استحقاقه ان يفعل على وجه
التعظيم فاذا امتنع وكان لا ينفصل من كونه ثوابا فيجب زواله اصلا
وزواله لا يصح في الحكمة الا باثبات ما يجري مجرى البدل له ولم يصح في
بدله الا ان يتقي من عقابه وجب القول به : وفارق ما قلته
من ذلك انا لا نجعل زوال الضرر ذلك الثواب الذي هو النفع
فقط لم جعلنا زوال الضرر على وجه الاستخفاف لان الثواب هو
النفع على جهة التعظيم فهو ذلك لنا ولم يصح فيما قلته من ان يكون النفع
معرى عن التعظيم ومع ذلك يستحق على الطاعة فان قيل
هلا قلتم انه اذا لم يجز اجتماعهما وتعذر ان يفعل بهما وقد يفعل
في احد الوقتين ثواب الوقتين وفي الاخر عقاب الوقتين وانما
كان يجب زواله لو لم يصح فعله على كل وجه فاذا صح على هذا الوجه
لم يجب الحكم بالزوال قلنا الحق انهما يتاخر اذا صح استحقاقه
في وقته وانما صح استحقاقه في وقته متى صح فعله على الوجه المستحق
في وقته وقد ثبت ان اوقات الثواب والعقاب حكمها في حكم
الوقت الواحد لانهما يستحقان على طريق الدوام فاذا لم يصح فعلهما
في الوقت الواحد لم يصح استحقاقهما واذا لم يصح ذلك لم يجز ان يقال
انهما يفعلان في غير وقتهما بل لا بد من فعلهما في وقتهما وانما يصح
في الحقوق ان يتاخر في الشاهد لان الاوقات فيها لا تجري

... لم يمتنع ان يفعل في الوقت الذي يجب فيه لا عن
... في الوقت الذي وجد فيه وكذلك الثاني في الثواب وبعد
فان انقطاع الثواب على هذا الوجه بمنزلة ما ليس بثواب لان من حقه
ان يقع دائما خالصا من كل شائبة ومتى فعل على هذا الوجه لم
يكن خالصا في كل وقت لانه في كل وقت شائب غمّه بقطع العقاب
في ثانيه وكذلك من حق العقاب ان يكون خالصا من السرور والنفع
وفي كل وقت تعاقب بقطع الثواب في ثانيه وفيه فرح وراحة
وفي ذلك ابطال وقوعهما على الوجه الذي من حقهما ان يكونا عليه
وذلك يسقط ما سأل عنه فان قيل اليس عندكم يجوز ان
يبطل حال الثواب فيصير مستحقا من العقاب فهلا جاز لنا ان نقول
انه يعتبر حكمه فيصير مستحقا بمثلنا لا نقول في المستحق انه
الثواب ولا انه المستحق على الطاعة لكنا نقول انه زال ما كان يستحقه
الا انه يعرف عقابه كالبدل وقد ثبت ان كل الم يكافئ زوال لذة وكل
لذة تكافئ زوال الم فاذا كان مع احدهما تعظيم ومع الاخر الاهانة
تكافأ ذلك فيه وليس كذلك ما سألت لانك تقول المفعول هو
الثواب وان كان مؤخرا وكذلك العقاب وان كان مؤخرا ثم شبه
على خلاف الوجه المستحق فان قيل هلا علم انه يثبته ويكمل
العقاب الى غيره [illegible] التائب عن غيره انما
يفعل ما يستحق عليه ويصح ان يفعله فاما اذا لم يصح ان يفعل فلا يجوز ان
يفعل على وجه النيابة وبعد فان فعل الثواب من
جهته مع وقوع العقاب من جهة غيره يمنع وقوع كل واحد منهما

على الوجه المستحق عليه هذا الوجه فيه النيابة ويكفيه ولا يصح ذلك فيه
لان الاصل في الثواب والعقاب الشهوة والنفار وما يجري مجراهما ... حال العبد
حال من ذلك وذلك مما لا يقدر عليه احد غيره تعالى وكذلك النعم
وسائر انواع الثواب انما هو اعراض واجسام لا يقدر عليها احد
غيره تعالى واستدل بعض شيوخنا على ذلك بان من حق
الثواب ان يكون دائما خالصا من كل شوب ومن حق العقاب
ان يكون دائما خالصا من كل لذة وراحة فلا يصح وحالهما هذه
ان يجتمعا في الاستحقاق ولانه يستحيل فعلهما على هذا الوجه
واعترض عليه بان من حق الثواب ان يكون كذلك ما لم يفعل
ما يؤثر فيه حتى استحقه خالصا وجب ان يفعل على هذا الحد
واذا افسده بالمعاصي التي يستحق بها العقاب استحقه على
هذا الحد وكذلك القول في العقاب انه متى استحقه خالصا فالحال
ما ذكرته فقالوا لو فعل الطاعة صار مخففا للعقاب
بان يفعل على وجه يشوبه راحة واذا جاز في الثواب عندكم
ان يزول اصلا ويؤثر العقاب فيه فهلا جاز ان نقول انه يؤثر
في خلوصه وصفائه والجواب عنه ما بيناه
ان العقاب استحقاقه على صفة فما اثر في تلك الصفة اثر في اصله
ويزيله على ما تقدم وقد ورد السمع بما يمنع مما قالوا
لان احدا من الامة لا يقول انه يعاقب ويثاب في حالة
واحدة وذلك يبطل هذا السؤال وما تقدم من الاسولة
احتج من خالف فيه بانه اذا جاز اجتماع العوض

والذي يسقط اجزاء الثواب والعقاب والجواب
ما [illegible] العوض يستحق على وجه التعظيم ولا ينافي استحقاقه مع
استحقاق العقاب بخلاف الثواب على ما قررنا وقد قال
ابو علي ان العقاب يحبط العوض والصحيح قول ابي هاشم انه لا يحبطه
فان قيل كيف يعوضه مع استحقاق العقاب قلنا اما ان
يعذبه على العقاب لانه منقطع او يجعل ذلك تخفيفا من عقابه
قالوا اذا كان الله تعالى حكيما رحيما وقد فعل العبد ما
استحق به الثواب كيف يصح ان لا يثيبه ويبخس حقه وكيف يصح ذلك مع
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الى غير ذلك من الايات
والجواب عنه من وجوه احدها انه مامور بالمحافظة
على ثوابه وانه لا ياتي بما يبطله قال تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى
وقال وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وقال تعالى
لئن اشركت ليحبطن عملك وقال ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
نكفر عنكم سيئاتكم فكما وعد بابقاء اجر عمله وعد بانه يوفيه بشرط
المحافظة فاذا لم يحافظ لم يكن خلف الوعد وثانيها
انه اذا فعل طاعة ثم احبطها بالمعاصي فاذا اخذ عقابه بقدر
ثواب طاعاته كان عادلا عليه كما اذا عاقبه بسوء فعله كان عدلا عليه
ولو جاز له القدح بما قالوه او رد تاه لوجب ان يقدح بمثل ذلك
في اصل العقاب فان قال في العقاب هو الجاني على نفسه
قلنا مثل ذلك فيما ذكرناه والثالث انه تعالى لم يبخس حقه
فيما يستحقه بل هو الذي افسده بعمله وبخس حقه وضيع نفسه

بحيث لا يصح ايصال الثواب اليه على وجه [illegible]
الذي به استحق الثواب لم يبطل فكيف يبطل [illegible]
المستحق ينفصل عن السبب الذي به استحق ولا يمتنع ان يزول
المستحق وما به يستحق باق قالوا اذا اتى بالطاعة
على وجهها ثم عصى فهو بمنزلة من استاجر اجيرا على عمل فعمل
وسلم ثم فعل فعلا اخر والجواب
المحسن اذا فعل الاحسان ثم اساء فانه يزول ما استحقه من المدح
والتعظيم ولم يكن حاله حال الاجرة ولبعد فان الاجرة
ضرب من النفع لا تنافيها ما استحق من الذم بخلاف الثواب
والعقاب فانهما متنافيان على ما قدمنا ومثاله
من الاجرة ان يستاجر اجيرا على عمل مخصوص فيجني جناية يستحق
عليه فيها تلك الغير فلا يجمع بينهما الخلفان لانه لا يجوز ان يستحقهما
ويستحق عليه في حالة واحدة ولابد من تغليب احدهما
مسئلة عندنا الاحباط والتكفير يقعان في
الثواب والعقاب وقال بعضهم يوثران في الفعل فقط
مثاله اذا عظم عقابه فثواب طاعاته لا يزول ولكن يوفا
في الدنيا :. وكذلك من عظم ثوابه لا يسقط عقابه ولكن
يعاقب في الدنيا وقال عباد المستحق على المعصية
لا يزول الا بالتوبة فاذا لم يتب فلابد من ان يكون ثابتا وكذلك
المستحق على الطاعة قال واذا استحق الثواب
والعقاب بفعله فلا يسقط الا بفعله والتوبة هي الموضوعة

لا يسقط فقط ونقول المستحق على المعصية سيان احدهما
العقاب اذا كان اكثر من طاعته والاخر الفرق اذا كانت اصغر
من طاعاته وكذلك المستحق على الطاعة ينقسم الى قسمين ان كانت
اعظم من عقاب معاصيه فالمستحق عليه ثواب الاخره وان كانت
اصغر فالمستحق فرق ويستوي جميع المعاصي فيه وقال
بعضهم التكفير انما يقع بان يصير العقاب منقطعا وهو مذهب
كثير من المرجئة لمعرفتهم من احباط الثواب اصلا ويقولون الثواب
يستحق على جميع الطاعات صغيرها وكبيرها فلا بد من توفيره
عليه فاذا عصى استحق عقابا منقطعا ∴ ودعاه هذا المذهب
الى ان امتنع من ان يقع من الكافر طاعة لان عقاب الكفر دائم
وثواب الطاعات دائم ويستحيل اجتماعهما ولا نرى الاحباط
والتكفير فذهب الى هذا المذهب الفاسد ∴ وقطع على ان عقاب
الفساق منقطع وثوابهم دائم ودعاه هذا القول الى ان قال
لا يجوز ان يقع بعد الايمان كفر البتة لان ثوابه ثابت ابدا وعقابه
يكون باقيا وجود الايمان بعد الكفر ∴ وزعم ان عقاب الكفر
يتفضل الله بمغفرته لانه يصير مكفرا بالتوبة ولو لم يسقط
مع التوبة جاز ∴ ودعاه هذا الى ان زعم ان الكفر لا يقع بعد
الايمان فقط وانكر الردة واحكامها ∴ ودعاه ذلك الى ان قال
من كفر بعد اظهار الايمان علمنا انه كان منافقا ولم يكن مؤمنا
قط ∴ ودعاه الى ان قال ان الصحابة لما خالفوا امير المؤمنين
في النص علمت انهم لم يكونوا قط مؤمنين وانما كانوا منافقين
وكذلك عائشة وحفصة وطلحة والزبير ∴ وكذلك قالوا

في ابي بكر وعمر وعثمان ∴ ودعاه ذلك الى ان قال ان النبي صلى الله عليه
زوج بناته من عثمان وهو يعلم انه كافر وتزوج بعائشة وحفصة وهو
يعلم كفرهما وكفر ابويهما وزوج امير المؤمنين ابنته من عمر وهو
يعلم كفره فعل ذلك للتقية ∴ ودعاه ذلك الى ان جوز
تزويج المؤمنة من الكافر ∴ وتزويج الكافرة من المؤمن بتقية ∴
ودعا بعض هؤلاء الى انكروا هذه المزدكات وكل
هذه التخاليط تولدت من مسئلة واحدة وهو انه قال لا تحابط
بين الاعمال مع مخالفة هذا القول لظاهر الكتاب فالزموه على
ذلك هذه المسائل فالتزمها وبنى فاسدا على فاسد وهكذا
يكون الباطل ابتداوه قد يكون شيء قليل هين ثم يعظم فروعه
وهذا عارض في الكلام تجشمنا والكلام ها هنا يقع في مواضع
احدها ان زوال ما يستحق من الثواب والعقاب لا يستحيل وثانيها
ما يجوز لازمه وما يتصل بذلك وثالثها انه لا يجوز ان يقال
الاحباط والتكفير انما يقع بان يفعل احدهما في الدنيا ورابعها
ان باثرهما يكون في الاسقاط فقط وخامسها الكلام على
عباد في الفرق

اما الفصل الاول

مال بعضهم الى ان الثواب اذا استحق لا يصح اسقاطه بحال وكذلك
العقاب لا يسقط الا بوجه واحد وهو ازالة المستحق فالدليل
على ان سقوطهما لا يمتنع ان الذي لا يجوز ازالته ما دخل في الوجود
والوقوع فاما المستحق من الامور اذا كانت مقدوره للغاية

[illegible] لفعله لانه مرغوب على اختياره ويستوي
فيه المستحق وغير المستحق فان قال لم لا تقول ان يستحيل
ذلك ولكن اقول لا يحسن قلنا اذا كان مضطرا لم يمتنع ان يدخله
وجوه الحسن والقبح لان ذلك يصح في المضطر فيجب كونه موقوفا
على الدلالة فان قال اذا كان الموجب له وقع وقت
لا يجوز ان لا يكون بعد كونه والمستحق عليه مقدور فوجب
ان لا يتغير حاله عن كونه مستحقا قلنا اذا كان الوجه في
حسنه كونه مستحقا ولم يكن المعتبر في ذلك بوجود ما به يستحق
فغير ممتنع ان يعترض فيه مع وجوده ما يخرجه من كونه
مستحقا لانه يمكن ان يقال انه انما استحقه على فعله بشرط
ان لا يكون معه توبة ولا طاعة اعظم منها فاذا لم يحصل
كذلك لم يثبت الاستحقاق كما انه لا يثبت الذم للمسيء مع التوبة
والاعتذار فان قال كيف يجوز زوال المستحق مع ثبوت
ما به يستحق ولو جاز ذلك لجاز ان يبطل المعلول مع بقاء العلة
قلنا معلول العلة لا ينفصل عنها وهي موجبة للمعلول لنفسها
وفي بقائه مع عدم المعلول قلب ذاته والعقاب منفصل
عن المعصية فيجوز ثبوت احدهما مع عدم الاخر ولعدم(?)
فعلى هذا اذا علم(?) به ما يستحقه من العقاب ان لا يسقط
لان ما يستحق به ثابت وهذا لا يصح

واما الفصل الثاني

والثواب لا يزول ولا يحبط الا على وجه الاستحقاق [illegible]
فقسمين احدهما الندم على ما به يستحق الثواب اذا فعل [illegible]
والثاني ان يكون عقابه اكثر من ثوابه فيزول به الثواب وقد بينا
انه يجوز ان يتساوى ثواب المكلف وعقابه وبينا الخلاف بين
الشيخين فلذلك لم ندخله في القسمة وان شئت قلت ان الثواب يزول
اذا كان عقابه مثله او اكثر لنفع الاحتراز عنه ولا وجه سوى هذين
يزول به الثواب ولا يجوز ان يسقط الا بالاسقاط لانه حق للمكلف
فلا يجوز ان يسقطه العديم(?) ولا يجوز ان تعالى ان المستحق يسقطه لانه
حقه وكذلك لانه وان كان هو المستحق فلا تصح وله فيها الثقة(?) وانما
التصرف للقديم سبحانه فلا يجوز ان يسقطه لو صح ان يكون
الحق حقا له لا يملك الاسقاط الا بعد ان يملك التصرف فيه بالاستيفاء
والمطالبة ولذلك لا يملك الصبي اسقاط حقوقه وان كان المالك له لما
لم يملك التصرف بالاستيفاء والمطالبة فاما العقاب
فانه يسقط بثلاثة اشياء احدها التوبة وثانيها ان يكون ثوابه
مثله او اكثر منه وقد مضى(?) الوجهين يسقط ويزول على
طريق الاستحقاق وثالثها يسقط على جهة التفضل ممن يستحقه
وهو القديم تعالى على ما تقدم انه حقه وليس في اسقاطه اسقاط
حق الغير ولا وجه سوى هذه الثلاثة فاما الشفاعة فانه تعالى
اذا اسقطه يكون هو المسقط وقد اختلف الناس في
جميع ذلك فعندنا التوبة توجب زوال العقاب وعند
بعض المرجئة انه يعجل(?) تفضلا ولو عاقب مع التوبة جاز وازاد

عقابه على الطاعات فيبقى سقوطه وعندهم لا يجوز وقد بينا ذلك من قبل

فاما الفصل الثالث

فالذي قالوه من الثواب والعقاب لا يبطل فقط وان ما قل منه يوثر في
الدنيا وما كثر في الاخرة فما دللنا به على ان الثواب والعقاب
دائمان وان احدهما يوثر في الاخر على وجه الاسقاط يبطل هذا
القول وما بيناه من حال الثواب والعقاب ان صفتهما سائر حال التكليف
ولا يصح وصوله الى المستحق على الوجه المستحق يبطله ايضا فان قيل
هب ان العقاب اذا كان خالصا كعقاب الكفار يدوم ولكن اذا كان معه
ايمان وطاعات كثيرة يجب ان لا يدوم ولا يجوز ابطاله فيوثر في الدنيا
من ذلك الاقل قيل له قد بينا دوام العقاب وان ما دل على
دوامه لم يفصل وبعد فانه لا خلاف ان عقاب الكفر
يدوم وكذلك سائر العقوبات وبعد فان عقاب المعاصي
المقرونة بالكفر يدوم بالاتفاق وقد وقع ذلك من المسلم على
الوجه الذي وقع من الكافر فوجب ان يكون المستحق عليه سواء لان
الكفر لا يوثر في عقاب معصية اخرى يوضحه ان المباح
لما لم يستحق عليه العقاب لم يستحق وان كان الفاعل كافرا كذلك
هاهنا وقد مضى ذلك من قبل وبعد يدل على فساد قولهم ايضا
ان الكافر يجب ان يكون مثابا في الدنيا لانه لا خلاف انه يعاقب في
الاخرة عقابا دائما وفي الدنيا حال ثوابه ولو كان كذلك لكان
يستحق ان يمدح ويعظم وكان لا يجوز ان يستخفه وقد ثبت
ان الامر بالضد من ذلك وانه يستحق الذم واللعن في الدنيا
وكذلك كان يجب في المومن ان يذم في الدنيا ويلعن لان

الحال حال عقابه وفساد ذلك بين بطلان هذا القول [illegible]
يوضحه انه يوجب ان يذم في الدنيا الانبياء على صغائرهم وكذلك
سائر الائمة والصالحين وان يمدح الفراعنة على ما وقع منهم من
الطاعات وقد علمنا ان الامر على الضد من ذلك وبعد
فقد علمنا ان احوال الكفار قد تساوي حال المومنين في الدنيا
وانهما يترددان بين رخاء وشدة وصحة وسقم وغنى وفقر وكذلك
سائر الاحوال فكيف يبين الفرق بينهما فيقال ان احدهما مثاب
والاخر معاقب وبعد فان ما يتحمله المومن من مشاق
التكليف لا يجوز ان يكون عقوبة وما يناوله من الالام فهو من
المصالح وليست بعقوبة وكيف يقال انه معاقب وانما اتي
القوم ذلك لجهلهم بمعنى الاحباط والتكفير فجعلوا دار الدنيا
لاحد الجزائين ولم يعلموا ان حال التكليف تمنع من حال الجزاء كالمنافين

فاما الفصل الرابع

ان التكفير انما يوثر بان يصير العقاب مسقطا في الاخرة
فالذي يدل على فساد قولهم انه لا يخلو اما ان يقولوا من حق
المعاصي التي هي فسق ان لا يستحق بها عقاب دائم او يقولوا
يستحق عقاب دائم الا ان الثواب يرده من الدوام الى الانقطاع
وقد بينا من قبل فساد الوجه الاول فانه كان يجب ان لا يستحق
الكافر على تلك المعاصي عقابا دائما وذكرنا الوجوه في ذلك
فاما الوجه الثاني فما قدمناه ايضا يبطل قولهم لانا

فقد ثبت ان اوقات الثواب والعقاب كالوقت الواحد
لمن ثبت لا يستحقان الا على الدوام فوجب ان يؤثر احدهما
في الاخر حتى يخرج من ان يكون مستحقا . وان المستحق للعقاب
المنقطع في حال ما يفعل به في الاخرة لا يخلو من ان يكون مستحقا
للثواب في تلك الحال او لا يستحق ولا يمكن ان يقال لا يستحق لان
من حق الثواب ان يستحق دائما وقد دللنا عليه فلم يبق الا ان يقال
هو مستحق للثواب فيجب ان لا يصح ان يفعل به في تلك الحال ما ينافيه
ويخالفه وهو العقاب وان لم يصح فعله لم يصح ان يستحق ولئن
جاز ان يستحق الثواب مع العقاب في احوال مخصوصة لم لا يجوز ان
يستحق ابدا . وان الثواب اذا جاز ان يؤثر في العقاب حتى يرده من
الدوام الى الانقطاع فهلا جاز ان يؤثر في المنقطع حتى يسقطه
ولا وجه يذكر لاجله يزول الدوام الا ويصح ازالة المنقطع
يوضحه انهم يعللون بان للثواب مزية على العقاب فلذلك يؤثر في
انقطاعه فلئن وجب ان يؤثر في ازالته لهذه المزية ويبين
ذلك ايضا ان من لزمه بعض الواجبات واداه واقدم على معصية
هي فسق فاذا كان تلك الطاعة يؤثر في عقاب هذه المعصية ويرده الى
الانقطاع فرضنا انه فعل من الواجبات اكثر ان يسقط عقاب
ذلك الفسق اصلا بين ذلك ان هذا الزائد هو الواجب عليه
فاذا كان الاول اثر في دوام عقابه فلان يؤثر هذا الثاني في
ازالة المنقطع اولى . ويبين ذلك ان امراة حائضا استطاعة
ومعصية فطاعتها ردت عقاب معصيتها الى الانقطاع
فالطاهرة اذا مع قيامها بالصلاة والصوم اذا فعلت تلك

المعصية وجب ان يزول عقابها اصلا وكذلك الغني المتصدق
والفقير الذي لا يتصدق ونحو ذلك . وقد الزموا على قولهم اشيا
منها لو رد عقابه من الدوام الى الانقطاع لزمه الثواب
وللزمه بانه في الثواب فلم صار عقابه الى الانقطاع باولى من
ان يسقط عقابه . ومنها ان مزية الثواب مع العقاب
المنقطع باقية فلو جاز ان لا يؤثر فيه ويؤثر في الدائم فوجب كما
يجتمع مع العقاب وان كانت لها مزية ان يصح ان يجتمع مع الدائم
وان كان له مزية . ومنها ان مزية الثواب لا تكبر بوقت
دون وقت فلما زال العقاب مع مزية الثواب عليه عاما في حال
دون حال . ومنها انهم واعتبروا ان الثواب يؤثر في العقاب
فاذا لم يعمل في ابتداء الا ما يقوله بطل قولهم . ومنها
ان الكافر قد يكون له طاعة فوجب ان يكون ثوابه منقطعا
. ويدل على ذلك ان ايات الوعيد الدالة على خلود الفساق
يبطل هذا القول واحتج من خالفه
بان الثواب لا يجوز ان يبطل ويجوز ذلك في العقاب فاذا استحقها
وجب ان يؤثر الثواب في العقاب والجواب ان ذلك
غير مسلم وهل وقع النزاع الا في هذا والثواب يجوز ان يبطل
اذا زادت معاصيه على طاعاته وكذلك العقاب . وبعد
فهذا يبطل بالفاسق لان عندنا ثوابه زال اصلا ويصح ان يفعل به لانه
لا يجوز ان يفعل الا على وجه الاستحقاق فصار حاله بالضد مما قال
لان الفاسق يحسن عقابه ويقبح اثابته وقد مضى الكلام في استيفاء هذا

بقوله تعالى من جا بالحسنة فا

الفصل الخامس

فقد بينا [illegible] وابطاله الفرق وجعله وذكر المخالف والكلام عليه
من وجوه احدها انه انما بنى هذا القول على انه اذا كان معه
الطاعة والمعصية لم يجز ان يؤثر احدهما في اسقاط الاخر وهذا
فاسد لما بينا من قبل من ان استقاط احدهما معا لا يصح فلا بد من زوال
احدهما واذا زال احدهما فلا بد من حصول الاخر وبعد
فان المستحق على الطاعة الثواب وعلى المعصية العقاب والمكلف اذا
عصى استحق العقاب واذا اطاع استحق الثواب واذا اجتمعا فلا بد
من اسقاط احدهما على ما تقدم ومنها ان ما ذكره من الفرق
غير معقول والكلام على ما لا يعقل لا يصح وبعد فانه انكر
الاحباط والتكفير ثم قال به على اقبح الوجوه لان الطاعة اذا كانت
اقل ليس يبطل ثوابه وبقي العقوبة واذا كان عقابه الاقل بطل
العقاب وبقي الفرق وعند ذلك لا بد ان يقول ان الفرق بدل
من الثواب والعقاب وعندنا هو كذلك الا انا نحمله
على معقول وهو ما يدخل من النقصان في الزائد وهو يحمل على غير
معقول فان قيل اذا جاز عندكم ان يستحق الثواب على الطاعة
اذا انفردت لم يستحق عليها نقصان العقاب اذا اجتمعت مع
المعصية فهلا جاز لنا ما نقول قلنا نحن لا نقول انه يستحق ما
ذكرته ولكن نقول انه يستحق الثواب فاذا امتنع منه المعصية
فلا بد ان يصير له بدل وذلك بان يسقط جزء من عقابه
وليس كذلك قولك لانك انكرت ان يستحق بها الا الفرق

فان قيل لم لا تقولوا انه يستحق به الفرق اقل ما يستحق
العقاب اذا كانت صغيرة وصار فرقا ولولا عظم الثواب لكان
عقابا قلنا فقد قلت بالاحباط والتكفير لانك عبرت
عن الموجب بالمعصية لاجل عظم الطاعة فجعلته فرقا ولولاها
لكان عقابا فقد زال العقاب لمكان الثواب وهذا صريح القول
بالاحباط والتكفير فان قال لا امنع من ذلك قلنا
ومن اين ان العقاب اذا زال انقلب فرقا دون ان يصير
محللا من الثواب وجزءا منه نقصانا ولماذا عدلت عن ما هو
معقول الى ما لا يعقل او لست تفصل بهذا ابو علي لك
ثم يقال لهم اليس لا بد ان يستحق على الطاعة ما يستبد مستبد
المشقة التي لحقته بها فلا بد من نعم بلى فيجب ان يكون المستحق
ما يعادل المضرة والذي يعادل المضرة ليس الا منفعة ولذلك
يحمل احدنا المضرة لاجل المنفعة الزائدة على تلك المضرة ولا يحسن
منه لما ليس منفعة وانما صح ذلك فلا بد ان يقول المستحق عليها
نفعا واذا كان على طريق التعظيم فهو الثواب وكذلك القول
فيما يستحقه من المعصية ولهذا قال الشيخ يعلي رجز عن المعاصي
ورغب في الطاعات وان جميع ذلك هذا حكمه اذ لو لم
يعل ذلك لزمه ان لا يكون المكلف مزجورا عنه فاذا ثبت
ذلك فالترغيب والترهيب انما يقع بالمنافع والمضار
التي هي معقولة وفي ذلك ابطال الفرق ::

انه لا يجوز ان يزجر القديم سبحانه المكلف الا بامور معقوله من المنافع
والمضار فاما لا يعقل لا يقع به الزجر وبذلك يبطل ما ذهب اليه
وايضا المومن اذا اتى صغيرة فانه يستحق عليها قدرا والكافر اذا اتى
طاعة استحق عليها قدرا فالا المستحق لا يتغير وكذلك الفاسق يوجب
ان يستحق الكافر والفاسق غير العقاب وان يكونا فيما يستحقانه من ذلك
بمنزلة المومن واذا كان ما يفعل بالمومن من التفرقة يفعل في الجنة ويفعل
بالكافر في النار وهذا يوجب ان في النار ما يجري مجرى الثواب
وفي الجنة ما يجري مجرى العقاب وهذا فاسد والعمل
بالسمع فقد ورد بانه لا جزا للكافر الا العقاب ولا جزا للمومن
الا الثواب فاثبات ثالث يخالف النص ⁖ والعمل فقد
بينا ان من حق الثواب ان يكون خالصا لا يعقبه ضرر ومن حق العقاب
ان لا يتخلله راحة وهذا يبطل الفرق الذي اثبته ⁖ وان الزمنا
مثل ذلك ان المستحق جزو من الثواب او العقاب ويستوي فيه
جميع الاحوال ولا يتخلله شي اخر ⁖ وتعلق من قال بالفرق باشيا
منها ان الثواب اذا وجب بفعله موجب ان لا يزول
الا بفعله ~~لقوله بالاحباط والتكفير~~ وعلى طريقته وهو الندم
والجواب ــــــــ على طريقته لي على انه يزول بفعله
لقوله بالاحباط والتكفير وعلى طريقته لي ها شم زال بفعله الحي بدل
في التوبة يزول بنفسه وههنا بواسطة وتعلق
بقولهم ان ذم الاساءة يزول بكثرة الاحسان وهذا عليه
⁖ وتعلق بان الصغيرة لو لم يستحق عليها قدرا لكانت في
حكم المباح والجواب ــــــــ المباح وجوده وعدمه سوا

وليس كذلك الصغيرة اما عند لي ها شم فيستحق سقوط ما يقابله
من ثوابه وعند لي على بلزمه التوبة كلما ذكرها ولهذا
فلو عارضناهم وقلنا اذا لم يستحق عليها العقاب وجب ان
يكون في حكم العقاب قالوا قد ثبتت التفرقة في الشاهد بين
المحسن والمسي فلا يمتنع ان نثبته في الغايب والجواب
ان ما نعقله في الشاهد معقول لانه اعتقاد فهو من افعال القلوب
ومدح او ذم بافعال الجوارح وما نقوله في الغايب غير معقول
⁖ فاما استدلاله بقوله ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ⁖
فلا تعلق لهم به لان عين ما فعل لا يرى ولا بد من حمله على الجزا فهو
العقاب او نقصان قدره من الثواب ه

مسئله في كيفيه الاحباط والتكفير

عندنا التحابط يقع بين الثواب والعقاب ⁖ وعند جماعه بين الطاعه
والمعصيه ⁖ وعند جماعه الطاعه تكفر العقاب والمعصيه تحبط
الثواب لنا ان الذي دعا الى الاحباط هو التنافي المستحقين
وانما علمنا تنافيهما بان علمنا انه لا يصح فعلهما على الوجه المستحق على
ما تقدم وقد علمنا ان هذه القضيه ثابته في الثواب والعقاب
فوجب ان يتعلق الاحباط بهما وليس كذلك الطاعه والمعصيه
لانه لا تنافي بينهما ولا يمتنع احدهما من وجود الاخر وكذلك
لا تنافي بين الطاعه والعقاب والمعصيه والثواب الا ترى انه يجوز
ان يطيع بيمينه ويعصي بيساره ويتصدق ويغصب ⁖ ولان
الاصل في الاحباط والتكفير في الشاهد هو المدح والذم وقد

[illegible] المدح المستحق استحقاق الذم والمؤثر في زوال
الذم المستحق استحقاق المدح وهذا يبين صحة ما قلناه ولانه لما كان
مع استحقاق الثواب يصح ان يعاقبه الله وان كان مثابا ويصح ان لا يعاقبه
وجب ان يعتبر في ذلك جهات القبح والحسن دون الافعال ولانا قد
علمنا ان الطاعة والمعصية قد يحصلان ولا احباط ولا تكفير اذا لم يكن
هناك استحقاق ثواب وعقاب ومتى وقعا على وجه يستحق بهما الثواب
والعقاب حصل الاحباط والتكفير فيجب ان يتعلقا بما يتشان عنهما
دون ما لا يتشان عنه ولان الاحباط والتكفير انما يصح في المستحق
الذي يصح عليه التغير وهذه صفة الثواب والعقاب دون الافعال
المنقضية ولان العبرة باجزاء الثواب والعقاب لا باجزاء الطاعة
والمعصية لجواز ان يكون اجزاء الطاعة اقل من اجزاء المعصية ومع
ذلك يكون الثواب اكثر وكذلك الطاعة والمعصية على الضد
واذا اعتبر حالهما في الكثرة والقلة علم ان التحابط يقع بينهما
احتج بانهما جنسان فلا يتنافيان قلنا
هذا غير مسلم لانه بعد وقوع الاحباط يتغير حالهما ويكسر احدهما
ويقبح الاخر ولبعد فالتحابط ليس لاجل الحسن والقبح وانما
هو للتنافي بين الثواب والعقاب ولبعد فان فعل غير المكلف
يقع فيه الحسن والقبح ولا تحابط قالوا الثواب والعقاب
جنسان والمنافاة تقع في جنس واحد لا في جنسين والطاعة
والمعصية قد يكونان من جنس واحد قلنا وقد يكون الطاعة
والمعصية من جنسين ولبعد فان المقاصد التي اشار اليها
امر شرعي ولبعد فان التحابط انما يقع لاجل التنافي الذي ذكرنا

قلنا انهما معلوما ان يقع [illegible]
ايضا ولبعد فليس المراد بالتنافي ان احدهما ينافي الاخر [illegible]
وانما يراد ان احدهما اذا زاد على الاخر لا يحسن الاخر ولبعد
فان التنافي يصح في المستحق فاما المنقضي فمحال قالوا الا يجوز
ان يجتمع المعصية مع الثواب قلنا لا نسلم فان المعصية الصغيرة
تثبت مع الطاعة وقد يقع الكبيرة ايضا مع الطاعة كمن ربي مومنا
ومات قبل الوصول ثم وصل فهو يستحق الثواب مع وجود الكبيرة
ولا يقال انه لا يقع كبيرة لتقدم التوبة لان حالها لا يتغير بعدم
التوبة وانما يتغير حال عقابها ولذلك قال شيخنا ابو هاشم يوصف
هذا الفعل بانه فسق ولو كان من دماه سماه تائبا يوصف الفعل
بانه كفر وهو لا يسمى فاسقا ولا كافرا بل يسمى مومنا وان كان ابو علي
خالفه في التسمية

مسئلة في الموازنة

اذا اجتمع الثواب والعقاب فالاكثر يزيل الاقل وهل يزول
بقدره قال ابو هاشم يزول وقال ابو علي لا يزول بل يسقط الاقل
ولا يسقط من الاكثر شي مثاله رجل فعل من الطاعة ما يستحق
في كل وقت عشرة اجزاء من الثواب وعمل من المعاصي ما يستحق
من العقاب تسعة اجزاء فعند ابي علي يسقط العقاب كله
ويبقى الثواب على حاله عشرة اجزاء وعند ابي هاشم يسقط العقاب
تسعة اجزاء ويسقط في مقابلته تسعة اجزاء من الثواب ويبقى له جزء
وكذلك لو استحق من العقاب عشرة اجزاء ومن الثواب تسعة
فعند ابي علي يسقط الثواب ويبقى عشرة اجزاء من العقاب
وعند ابي هاشم تسعة بتسعة ويبقى جزء احتج

… آيات يدل على التحابط كقوله تعالى
وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وعلى ما يقوله
ابو هاشم لا يصح هباء بل يستوفي بدله وقوله ولا تبطلوا اعمالكم
وعلى قول ابي هاشم لا تبطل وقوله لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله
ان تحبط اعمالكم ولانه بمعاصيه احبط عمله فلا يستحق اجرا
كمن خاط ثوبا باجرة ثم فتقه فانه لا يستحق اجرة ولانه ليس
لاجزاء العقاب اختصاص ببعض اجزاء الثواب فاما ان تحبط الكل او لا
تحبط شيئا وحيث لا تحبط الكل علم انه لا تحبط شيئا اصلا ولانه بما
اتى من المعاصي جنى على طاعاته وما استحقه عليها من الثواب فوجب
ان تبطل من غير بدل لانه هو الجاني كما لو ندم على فعل الطاعة
واستدل ابو هاشم بآيات منها قوله فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره وقوله انا لا نضيع اجر من احسن عملا ان الله
من احسن العمل لا نضيع ولم تفصل وعلى قول ابي علي تضيع من حيث
الموازنة والمعادلة ولانا لو لم نقل بالموازنة لكانت الطاعة
مضرة لفاعلها وهذا لا يصح بيانه ان عند ابي علي من ارتكب
معصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب في كل وقت وكان له
خمسة اجزاء من الثواب في كل وقت فانه تبطل ثواب طاعاته
ويستحق جملة عقاب معاصيه لانه يستحق على معصيته عشرة
اجزاء من العقاب ومنع خمسة اجزاء من الثواب التي كان يستحقها
واسقاط تلك الاجزاء من الثواب تقوم مقام العقاب في الحكم
لان المتقرر في العقول انه لا فصل بين ان يوصل الى انسان
خمسة اجزاء من الالم وبين ان يمنعه خمسة اجزاء من النفع
فاذا كان كذلك فلو كان هذا الذي له طاعة يستحق خمسة عشر

جزءا من العقاب والذي لا طاعة له يستحق عشرة … فكانت الطاعة
مضرة وهذا لا يجوز وان على قول ابي …
المعصيتان متساويتين ويستحق على احدهما من العقاب اكثر
مما يستحق على الآخر وهذا فاسد بيانه ان رجلين عصيا بمعصية
واحدة كل واحد كالآخر ثم كان لاحدهما طاعة ثوابها اقل من عقاب
تلك المعصية ولم يكن للآخر ذلك الثواب والذي لا ثواب له يستحق
تلك المعصية عشرة اجزاء من العقاب والآخر يستحق مثل ذلك
ويستحق احباط ثوابه واحباط الثواب عنده عقاب وعندنا
في حكم العقاب وذلك لا يصح وما ادى اليه يجب كونه فاسدا
ولان الاصل في التحابط الشاهد وقد علمنا ان من احسن
الى انسان ثم اساء اليه فان حاله تخالف حال من اساء بمثل تلك
الاساءة من غير احسان تقدم منه وما ذلك الا لتقدم الاحسان
من احدهما يوضحه اذا احسن واساء فانه يسقط الذم على
اساءته لاجل احسانه واذا كان الاصل في التحابط ما ذكرناه من المدح
والذم في الشاهد وجب ان يجعل الاصل فيه ما ذكرنا دون الاسقاط
بين ذلك انا لو قلنا يسقط ثوابه ويبقى عقابه مع ما يحمل المستقبح
يخرج من ان يكون معه ولا عليه والجواب عما استدل
من الآيات ان الظاهر لا يدل على قوله لان العمل العدم فلا يصح الاقدام
عليه ولا جعله ولان الهباء جسم والاعمال اعراض وانما اراد
انه تبطل ثواب اعماله فلا يصل اليه على وجهه وليس في الآية
انه لا يسقط في مقابلته جزء من العقاب وعندنا لا يصل اليه
ما استحقه على اعماله لانه احبطه لكن يقابله التكفير لا فيه خبر

مثبت ولا عليه وقوله لا تبطلوا اعمالكم لا يصح التعلق بظاهره لانه
قد تبطل وانما المراد به لا تبطلوا ثواب اعمالكم بحيث لا تصلوا السهل
والجواب عن الثاني انه لم يبطل عمله الا ان عمله كما
كان غير انه اتى من المعصية ما استحق عليه العقاب ولم يصح اجتماعهما
تقاصا كما تقول فيمن له على انسان خمسة وله عليه عشرة فان خمسته
تصير عوضا بخمسه واما سقوط الاجرة في الخياطة لانه لم يسلم
العمل وابطل عين ما فعله فصار ذلك ان الفعل الطاعة على
الوجه الصحيح فانه لا يستحق الثواب ولو انه خاط وسلم ثم
خرق ثوبه او فتق فانه يستحق الاجرة ويستحق عليه عوض ما اتى
والجواب عن الثالث من يستحق على انسان عشرة
دراهم وله عليه خمسة فانه يسقط خمسة ويبقى خمسة ولا انفال
لا اختصاص فاما ان يسقط الكل او لا يسقط وانما نعني بهذا ان
ما يقابل ما يستحق به من الثواب لا يحسن فعله ويوضحه انه ليس
هاهنا اعيان حاضرة يؤثر احدهما في الاخر وانما الثواب مستحق ويستحق
على القديم سبحانه فوقه ما زاد على عقاب معاصيه
والجواب عن الرابع انا بينا ان المعصية لا تزيل
الثواب وليس كذلك حال الندم لانه يزيل ثواب الطاعة كما يزيل
عقاب المعصية من حيث بذل مجهوده في تلافي ما كان منه
فصار كانه لم يفعله فوجب ان يكون ذلك مسقطا للحمد والذم
مسألة التوبة تسقط العقاب لانه بذل مجهوده
في تلافي ما فرط الا ان ثواب التوبة اعظم من عقاب معاصيه

وقال بعضهم تسقط لعظم ثوابها وعند [illegible]
انه تعالى يسقط تفضلا لانه اصلح وكذلك [illegible]
لا كوجوب الحقوق وهذا خلاف في عبارة لانهم لا يجوزون
العقاب بعد التوبة الا انهم يقولون ان وجوبه كوجوب الجود
لا استحقاق فيخالفون في العبارة ومنهم من قال
لا يسقط العقاب ولكن الله تعالى يسقطه تفضلا وكان يجوز
ان لا يسقطه ويعاقب بعد التوبة الا ان السمع ورد بانه
لا يعاقب واليه ذهب المرتضى والكلام في هذا الفصل
يشتمل على اشيا احدها ان التوبة توجب سقوط معاصيه
والثاني انه لا يسقطه لكثرة ثوابه والثالث انه لا يستحق
على التوبة من الثواب مثل ما كان يستحقه لو ترك تلك المعاصي التي تاب
منها والرابع انها توجب سقوط العقاب ام يتفضل الله
باسقاطه ام يسقطه لانه اصلح ويقتضيه الجود على ما يزعمه
البغداديون اما الفصل الاول
فالدليل على ان التوبة تسقط العقاب وجوه منها
انه قد ثبت في عقل كل عاقل ان العذر الصادق يوجب
اسقاط الذم فاذا اعتذر اليه يقبح ذمه على ما تقدم من اساءته
واذا ثبت ذلك في الاعتذار ثبت في التوبة لانها تجري مجرى
الاعتذار ومنها ان التوبة لو لم تسقط العقاب لما جاز
ان يبقى التكليف اذا فسق لانه لو بقي التكليف ولا سبيل
له الى الانتفاع بما كلف وحيث لم يزل التكليف دل ان له طريقا
يمكنه التخلص من العقاب وليس ذلك الا التوبة ومنها

[illegible] فلا بد من وجه لاجله ولا يخلو اما
ان يكون وجه وجوبها كونها مؤدية الى نفع او كونها دافعة
للضرر او كونها لطفا ولا يجوز ان يكون لطفا لانا لا نعرف وجه
اللطف فيها ولانها لا تجب الا عند ارتكاب معصية ولا يجوز ان تجب لاجل
النفع لان استجلاب النفع لا يجب فلم يبق الا انها تجب لدفع الضرر
ولان التوبة لو لم تسقط العقاب لادى الى ان المكلف يدخل الجنة
من غير ان يكون مستحقا للثواب وهذا فاسد بالاجماع فانه
لو تاب والعقاب باق عليه كما كان الجائز ان يسقطه الله تعالى وله
ان لا يسقطه وان اسقطه بقي غير مستحق للثواب

فاما الفصل الثاني

انها تسقط العقاب لان فيها بذل الجهد لا لكثرة الثواب حتى
تزيد على عقاب معاصيه فالذي يدل عليه وجوه منها
انه قد تقع محبطة فلا يكون عليها ثواب او يزيد عقابها وذلك
نحو الخارجي والبرهمي ونحوهما ممن هو متمسك بما لا يعرف قبحه
فاذا تاب سقط عقاب ما تاب منه ولا ثواب عليها اصلا
من حيث وقعت محبطة فبان لا تسقط لعظمها اولى ولان
العظم صفة في الثواب ومزية في قدره ولا يقال ان
توبة الخارجي لا تصح ولا تسقط العقاب لان توبته فيما يعلمه
قبيحا تصح اذا وقعت بشروطها توضحه انها لو لم تسقط
عقاب ما يعلمه وما هي توبة عنه لكان انما لا تصح من حيث
لم يتعلق بكل فعله من القبيح ولو كان كذلك لكان من تمسك
بمعصية ان لا تصح توبته من سائر ذنوبه وهذا فاسد

ومنها انها لو اسقطت العقاب لعظمها [illegible]
الى كثرة ثوابها لوجب ان لا يكون بان يسقط عقاب ما هي توبة
عنه اولى من ان يسقط ما ليس توبة منه لان تاثير الثواب في
العقاب لا يختص بمعصية دون معصية وفي علمنا بانها تزيل
عقاب ما هي توبة عنه دون غيره من المعاصي دليل على فساد
هذا القول ومنها ان التوبة انما تسقط العقاب
لانها بذل المجهود اذ لا يمكنه ان لا يفعل ما قد فعل لاستحالة
ذلك فاذا فعل من الندم والعزم ما يسد مسد ذلك صار متلافيا
فاذا كان لو لم يفعل تلك المعاصي كان لا عقاب عليه فيجب ان تكون
التوبة منزلة لذلك على هذا الحد يبين ذلك ان الاعتذار
يعتبر الذم في انه لا يحسن فعله بمنزلة ما لو لم يفعل الاساءة
اصلا والتوبة تجري مجرى الاعتذار ومنها انها
لو ازالت العقاب لعظم ثوابها وهي تزيل عقاب الكفر وعقاب
الكفر اعظم من ثواب النبوة لوجب ان يكون ثواب التوبة اكثر
من ثواب النبوة وفي فساده دليل على انها تزيل العقاب
لا لعظم ثوابها لكن لانها بذل الجهد على ما بينا ومنها
ان التوبة تجري مجرى الاعتذار من الاساءة ثم الاعتذار
يسقط الذم ولا يوجب ان يكون مستحقا للمدح كذلك هذا
ومنها انها لو كانت تزيل العقاب لاجل كثرة الثواب
لاثرت في المعاصي المستقبلة كما تؤثر في الماضي فان قيل

لو كان ينفع التوبة ترك العقاب لوجب متى وجدت ان يقبلها
وان كان لا يستحق عليها الثواب وفي علمنا بانها لا تؤثر في حال
المعاقبة وفي الاخرة دليل على فساد ما قلتم قلنا ثم انها لم تؤثر
لانها لم تحصل توبة ولا وقعت بشروطها لانه لا يصح والحال
هذه ان يكون نادماً لاجله وانما هو كالملجأ الى ذلك

فاما الفصل الثالث

ما يحكى عن ابي علي انه اذا تاب يزول عقابه بتوبته ولا بد ان يستحق
من الثواب مثل ما يستحق على ترك تلك المعاصي ؛ وقد حكي عنه
الفاضل قول ابي هاشم انه يستحق قدراً من الثواب ولا يستحق بقدر
ترك المعاصي وان ذلك غير واجب وما حكيناه اولاً ظاهر
الفساد لانه يلزمه ان من تمرد وعصى الف سنة واخر اطاع
باجتناب تلك المعاصي الف سنة ثم تاب ان يكون هذا المتمرد حاله
احسن حالاً من لم يعص الله وهذا فاسد ؛ ولانه يؤدي الى ان
كل من عصى دهراً طويلاً وكانت معاصيه اشد ثم تاب ان يكون
احسن حالاً من بعض من لحق بالصحابة في ثوابه بسبب معاصيه
وهذا فاسد ؛ ولانه يوجب ان يكون ثواب التائب عن الشرك
اكثر من ثواب النبوة وهذا لا يجوز ؛ ولانه كان يجب ان يستوي
حال من اساء واحسن وفي العلم بالتفرقة بينهما دليل على فساد
ما قال ؛ بل يلزمه ان يكون حاله احسن بانه رجل
اطاع عشر سنين واخر عصى عشر سنين ثم تاب فيستحق مثل
ما يستحق الاول من الثواب ويستحق زيادة لاجل توبته وهذا

ظاهر البطلان احتج ابو علي بوجوه احدها ان
الفاسق بعد ما فعل الفسق لا يمكنه ان يمتنع من تلك المعاصي
التي فعلها حتى يستحق ثوابها وهو يقدر على ان يندم عليها
فصار ندمه عليها كتركه لها فوجب ان يستحق مثل ما كان يستحق
لو ترك تلك الذنوب ؛ والثاني انا علمنا ان طلحة والزبير
افضل من غيرهما بالاجماع وبالخروج على امير المؤمنين عليه السلام
احبطا ذلك ثم تابا وقتلا فلو لم يستحقوا بتوبتهم ثواب تلك
المعصية والا لم يصيروا بتلك التوبة افضل ممن بعدهم ؛
والجواب عن الاول ان التوبة انما وجبت لاسقاط
العقاب لا لاستجلاب الثواب فهي بمنزلة الاعتذار الا انها
من حيث انها طاعة يستحق قدراً من الثواب ؛ وكذلك
صاحب الصغيرة ومن لا ذنب له اذا تابا يستحقان قدراً من الثواب
والجواب عن الثاني ما بينا من قبل ان توبتهما
وقعت على وجه عظمت المثوبة عليها لاقترانها بامور تهل
من الناس وبيان السنة وتحمل المشقة ؛ فاما

الفصل الرابع

وهو ان التوبة توجب
اسقاط العقاب فالدليل عليه ما ذكرنا من الوجوه احدها
انه يجري مجرى الاعتذار فكما يقبح الذم عند الاعتذار الصحيح
وجب ان يقبح العقاب بعد التوبة ؛ وثانيها انه لو كان
تفضلا لكان له ان لا يفعله فلا يكون للمكلف طريق الى النجاة

فلو كان الا سقا التكليف والثانى ما علمنا من وجوب التوبة
ولولا ان فيها دفع الضرر والالم لما وجبت ومن العلماء
انها اذا لم يسقط العقاب فالعقاب باقي عليه كما كان مجاز لله تعالى
ان لا يسقطه فيدخل الجنة وهو يستحق العقاب ومنها انه
بذل المجهود في استدراك ما فات وليس في مقدوره اكثر من
ذلك فوجب ان يسقط العقاب ومنها انه كان يجب ان
يستوي حال التائب والمصر في حسن العقاب وهذا فاسد ه

مسئلة في الذنوب صغائر والعلم بتلك بعينها

قال القاضي نقطع في ذنوب الانبيا انها صغائر فقط ه
الكلام في هذا الفصل ينقسم الى اقسام ثلاثة احدها
ان في الذنوب صغائر خلاف ما يقوله الخوارج ان جميعها كبائر
والثاني هل القطع في موضع انها صغائر وما يتوقف فيه
وهل يجوز تعريف الصغائر والثالث معنى الصغير والكبير
وما بينهما

اما الفصل الاول

فالذي يدل عليه ما ثبت ان الانبيا لا يجوز عليهم الكبائر وقد ثبت ان
لهم معاصي على ما ورد به الكتاب فثبت ان تلك صغائر ولانه تعالى
نص على الصغائر فقال لا يغادر صغيرة ولا كبيرة وقال تعالى وكره
اليكم الكفر والفسوق والعصيان فرتب ثلاث منازل واثبت عصيانا
ليس بكفر ولا فسق وقال تعالى كل صغير وكبير مستطر وقال
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ؛ ولانه اذا
ارتكب معصية واطاع طاعات كثيرة مزاد ثوابه على عقاب

معاصيه ابطل ثوابه كل العقاب وهذا هو معنى الصغير وصحة
انا لا نعلم بالعمل مقادير الثواب والعقاب على الطاعات والمعاصي
وعلمنا في الجملة انه لا يصح في المكلف انه يجوز ان يستحق العقاب والثواب
معا ولا بد من زوال احدهما بالاخر وغير ممتنع في كثير من المعاصي ان يكون
فيكون عقابه زايدا فيسمى صغيرة

فاما الفصل الثاني

وهو انه لا يحسن تعريف الصغائر
بعينها فلذلك لانه يجري مجرى الاغرا بفعلها فاذا فتح ذلك معه تعلق
فيما كلف الامتناع منه فيجب ان لا يحسن تعريف ما هو صغيرة ؛
فان قيل ومن اين ان الامتناع من الصغير واجب قلنا
قد ثبت ان معنى الصغير ان عقابه ينقص عن ثواب فاعله ولا يجوز ان
يستحق العقاب الا على قبيح ؛ ولانه لو لم يستحق العقاب لكان
كالمباح فان قيل ولم قلتم ان تعريفه كالاغرا قلنا
لانه اذا اعلم انه ليس عليه فيه تبعة وسهوته الله تعالى فيكون العلم
بها بعينها كالاغرا فان قيل جواز الصغيرة في ذنوبه
كالاغرا ايضا فوجب القطع على ان كل ذنب كبير قلنا
الخوف قائم مع التجويز لانه يجوز انها كبيرة كما يجوز انها صغيرة فلا اغرا
زايل فان قيل فعلى مذاهب ان لا يحسن تعريف احد ذلك حتى
لا يحسن تعريف الانبيا ذلك قلنا كذلك نقول وانما نعلم
ان ذنوب الانبيا صغائر بعد وقوعها فاما قبل وقوعها فلا وانما
قطعنا في ذنوبهم انها صغائر بعد وقوعها ؛ ولا يقال
ليس للانبيا ذنب لان الكتاب نطق به قوله عفى الله عنك وقوله

ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ∴ وفي قصة آدم وعصى فإن قيل
النبي العلم بأنه يبقى إلى مدة أعز إنما المعصية ثم الرسول يعلم ذلك قلنا
وذلك يكلف فقد يعلم من مكلف أنه وإن علم أنه يبقى لا يعصي وقد
علم خلافه ∴ ولا كذلك الصغيرة لأن معرفتها بعينها إغراء ولا يكلف
المكلفون منه فإن قيل فهل يعلم الكبائر قلنا بعضها نعم
فأما جميعها فلا لأنه يؤدي إلى أن يعرف الصغير كما علم أنه كبير
يقطع به وما وقع من ذنوب الأنبياء يقطع أنه صغير وما سوى
ذلك لا يقطع عليه بل يجوز كونه صغيرة وكبيرة ويجوز كونه كبيرًا من
واحد وصغيرًا من آخر ∴ فأما الثالث فعندنا
الصغير ما يصغر المستحق عليها من العقاب في جنب ما يستحق صاحبها
من الثواب والكبير ما يكثر المستحق عليها من العقاب في جنب ما
يستحقه من الثواب ولذلك قلنا يختلف ذلك باختلاف أحوال
المكلفين فقد يكون غضب ذنب صغيرًا من واحد كبيرًا من آخر
وكذلك نقول إن الفاسق ما يقع منه صغير لأنه لا ثواب معه
وكذلك الكافر فحال الصغير والكبير يختلف بالإضافة ∴
ولا يقال العقاب دائم فكيف يتصور الصغير والكبير وذلك
لأنا نقول إن التفاضل يقع في الأجزاء في كل وقت فيصح ∴
مسألة العمد قد يقع صغيرًا وقال
جعفر بن مبشر وجماعة من البغداديين العمد كله كبير وإنما
الصغير ما يقع سهوًا أو نسيانًا وقال أبو علي ما يقع
بتأويل وترك استدلال لنا ما ثبت أن في الذنوب صغيرًا
وثبت أن في الأنبياء من فعل ما هو ذنب فلا يخلو إما أن وقع

ذلك سهوًا ونسيانًا أو عمدًا ∴ ويبطل الأول لأنه لا يكون ذنبًا ولا
يستحق عليه عقابًا ولا استغفار له النبي ∴ فأما من يقول إنه وقع بترك
الاستدلال فيقال له ترك الاستدلال عمدًا أم بترك استدلال آخر
فإن قال بالأول فقد لزمه ما أراد أن يتخلص منه وإن قال
بالثاني أداه إلى التسلسل ∴ ولأن التعمد إلى الإساءة لا يوجب كونها
كبيرة ألا ترى أن من أحسن إلى إنسان وربّاه وأنعم عليه نعمًا كثيرة
ثم إنه كسر له قلمًا عمدًا فإنه لا يوجب إبطال أياديه ∴ ويفترق الحال
بينه وبين من يقوم إليه ويقتله أو يقتل ولدًا له وإن كان التعمد في
الحالين على سواء فعلمنا أنه لا أثر للعمد لأنه موجود في الحالين
ولأن علمه به لو كان يدخله في حد الكبيرة لكان تمكنه من العلم به
يدخله أيضًا إذ لا فرق بين أن يعلم أو يتمكن من العلم به ∴ وقد قالوا
إنه مع التمكن يكون صغيرًا كذلك مع العلم قد يكون صغيرًا احتج
بأنه إذا العمد مع العلم يقبح فإنه يجب كونه كبيرة قلنا ولم وهل
وقع النزاع إلا في هذا فإن قيل النبي إذا تعمد كان فيه تنفير
قلنا إنما يجوزه في موضع لا ينفر فإن قدر موضعًا منفرًا فلا نجوزه
وكذلك إنما نجوزه فيما لا يستخف ولا يتعلق بالأداء مسألة
الوعيد يتناول الصغائر والكبائر عندنا ولا يدل ورود الوعيد
على أن ما ورد كبير وقال أبو القاسم يدل والوعيد لا يتناول
الصغير لنا قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ولم يفصل والصغير
عصيان يدخل في هذا الوعيد ∴ ولأنه قبيح فيدخل في الوعيد
ولا يقال إنها تكون مكفرة بالطاعات لأن من يقول الواجب أن لا يكون
كبيرة لوجب في الكبائر أن لا يكون كبيرة من حيث يكفر بالتوبة ∴

مسألة الشفاعة لا تؤثر في اسقاط العقاب عندنا
خلافا للمرجية ولو اثرت الشفاعة لكان الله تعالى متفضلا باسقاط
العقاب عند الشفاعة لنا انه ليس من فعل المستحق للعقاب
ولا من فعل المستحق عليه ولا تعلق بينهما فكيف يؤثر فيه ولانه
لا يخلو اما ان يقول انه يسقط او يسقط الله تعالى تفضلا وبطل الاول
لما بينا ان العقاب ليس بحق للشفيع وانما هو حق لله تعالى ولا يسقط
باسقاط الشفيع فلم يبق الا انه تعالى هو المسقط ولان فعل
الغير لا يؤثر في اسقاط ما لزمه الا ترى ان توبة زيد لا تسقط عقاب
عمرو وكذلك شفاعة زيد لا تؤثر في عقاب عمرو ولانه يوجب ان
تؤثر في عقاب الكفار ويوجب ان تؤثر شفاعة غير النبي وهذا فاسد
واذا ثبت انها غير موجبة للاسقاط ثبت ان ذلك موقوف على
السمع وقد ورد بانه لا يسقط عقاب الكبيرة بالشفاعة على ما نبينه
مسألة لا شفاعة لاهل الكبائر من الامة اذا لم يتوبوا وانما
الشفاعة عندنا لاهل الجنة من المومنين والتائبين واصحاب الصغائر
في زيادة درجاتهم فيظهر للنبي عليه السلام منزلة عظيمة وللمومنين
درجة وعند المرجية واكثرهم انه يشفع لاهل الكبائر
لنا ما ثبت لنا ان العقاب دائم وقد قال تعالى افانت تنقذ من
في النار وقال ولا يشفعون الا لمن ارتضى وقال في صفة الملائكة
فاغفر للذين تابوا ولان صاحب الكبيرة مسخوط عليه والله تعالى
يسخط عليه والنبي صلى الله عليه لا يوالي المسخوط عليه وانما
يوافق الله تعالى فان قيل واي فائدة في هذه الشفاعة

قلنا زيادة في درجة المومنين وما يظهر للنبي صلى الله عليه في الاخرة
من المنزلة فان قيل فالمعقول في الشاهد ان الشفاعة
تكون عند الذنب واستحقاق عقوبة قلنا ليس كذلك لان اكثر
الشفاعات تكون للنفع وزيادة الدرجات وقد تكون لدفع الضرر
ايضا فكان انكار احدهما كانكار الاخر ولذلك يشفع عند الملوك
لاعطاء الصلة والاموال وزيادة الدرجة والاعمال وزيادة الحظ
ونحو ذلك فان قيل روي ان النبي صلى الله عليه قال
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قلنا هذا خبر واحد وان ثبت
فمعناه لاهل الكبائر اذا تابوا فاما ما روي في اخبار في خروج قوم من
النار فكلها احاد واكثرها مطعون فيه وان ثبت فمعناه انهم
اذا تابوا بدعاء النبي صلى الله عليه وكانوا استحقوا العقاب قبل فكانه
اخرجهم من النار كقوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم
منها وقد حكي عن ابي الهذيل انه تعالى يشفع الرسول فيزيد عليهم
ثوابا يتفضل بالصغائر وذلك لا يصح لان الصغير يقع مغفورا
والثواب لا يجوز التفضل به فان اراد نعما يحصل له فهو الذي نقر به
مسألة في عموم الوعيد اي الوعيد
يدخل فيها كل مكلف وقال الاصم لا يدخل وقال بعضهم المومن
لا يدخل تحت اي الوعيد وان اتى الكبائر واختلف اصحاب الوقف
فمنهم من قال يجوز ان يكون فيه استثناء غير منطوق
ومنهم من قال تعارض الوعد والوعيد فيتوقفون في حالهم
ومنهم من قال دخلوا تحت الوعد والوعيد فيعاقبون ثم يردون

الى النار ومذهب الخالدي ∴ اما اثبات العموم فقد بينا في
اصول الفقه ان للعموم صيغة وانه عند الاطلاق يتناول جميع
ما يحمله وان من الفاظ العموم من اذا وقعت مجازاة او نكرة وانه
لما يعقل وما لما لا يعقل وكذلك بينا الفاظ الجمع والجنس واذا
خاطب الله تعالى به ولم يدلنا على انه اراد الخصوص وجب حمله على
العموم والا ادى الى التلبيس قال الاصم قوله ومن لم يحكم بما
انزل الله لما علمت ان من لم يحكم بما انزل الله من اكفر علمت ان قوله
ومن لم يحكم ليس على عمومه قلنا هذا فاسد لانه عموم
خص فكيف يتعلق به ولسنا نمنع من تخصيص العموم كغيره من
العمومات فاما من قال لا يدخل صاحب الكبيرة في ايات
الوعيد ففاسد لوجوه منها انه لفظ العموم فانه للشمول
ومنها انه لو لم يرده لبين ومنها اجماع الامة
انه مرجو به ولولا انه داخل في عمومه والا لم يكن مرجوا به
فاما من قال بالتعارض بالاية لانا بينا ان استحقاق الثواب
والعقاب معا لا يصح ولعبد فقد بينا انهم يستحقون العقاب
على الدوام وانه يفعل بهم ولا بد من تخصيص احد العمومين وقد
بينا ان اي الوعيد اولى بالثبوت كاقامة الحدود وخزيا ونكالا
وحسن ذمه ولعنه والتبري منه الى غير ذلك مسألة
يجوز ان يتعبد الله بالارجا خلافا لجعفر بن مبشر وعباد وانه
لا يجوز لنا ما بينا ان القطع على انه يعاقبهم لا محالة طريقه
السمع ولا يعرف ذلك من جهة العقل فاذا كان الوعيد

يعرف بالخبر فكان يجوز ان يتعبد بالوقف والارجاء كما جاز ان لا يعاقب
ولانه يجوز ان يعلم ان الصلاح لعباده الوعيد دون القطع على شيء
ولا يقال ان فيه اغراء بالمعاصي لانه كما يجوز ان لا يعاقبه يجوز ان
يعاقبه فيبقى الخوف فان قال اذا قطع على الوعيد كان ابلغ
قلنا ليس ذلك بشرط وانما الشرط الخوف ولعبد
فعلى هذا كان يجب ان يتعبد بان القبل بوبة لانه ابلغ في الزجر
مسألة يجوز ان يعاقب على الصغاير عقلا وقال
جعفر بن مبشر لا يجوز الا ان حقق السمع لا يفرق حال الصغير
والكبير فلا يمتنع فيما يقع الان صغيرا ان يقع كبيرا فيعاقب
عليه ولان الصغير قبيح فيجوز ان يستحق عليها العقاب
الا ان ثوابه اذا كان اكثر يحبط عقابه ∴ ولان الفاسق اذا وقع منه
ذلك يعاقب عليه وهذه المسألة مبنية على ان الصغير يقع في
العمد وجعفر بناه على مذهبه ان الصغير ما يقع سهوا فلا يجوز
ان يعاقب عليه عقلا مسألة اتفق مشايخنا ومن يتبعهما
ان تعريف الصغاير لا يجوز فلا يقطع على شيء انه صغيرة خلا ذنوب
الانبيا وقد بينا وقال جعفر بن مبشر ان الصغير ما يقع عن
سهو او تاويل ثم اختلف على شيخنا فعنه انه لا يجوز تعريف الصغاير
فقال ابو علي لانه يقتضي اباحتها لان الاباحة ان يقول لا ضرر عليك
في فعلها وابو هاشم يقول انه اغراء بالمعصية لانه اذا عرفه
انه لا عقاب عليه فيه وشهوته قوية الى ارتكابها اقدم عليه
فاما الاباحة فهو ان يبيح له ذلك وبان يعرفها لا تكون مباحا
لانه نهى عنها وزجر واوعد ولا يقال ان المباح ما لا تبعة

عليه فيه لان معنى المباح انه يحسن فعله ولا مزية عليه في فعله ويستوي فعله وتركه والصغيرة كبيرة وعليها تبعة عندنا لانه يستحق العقاب الا انه يسقط لاجل الطاعة ويسقط بالزائد من ثوابه على ما بيناه قال ابو القاسم الاجوب ان ابا علي اراد ما اشار اليه بهذه اللفظة فاذا الاختلاف في المعنى لان اصول ابي علي تقتضي ذلك

مسألة

لو وعد الله تعالى غفران الكبائر لم يحسن العقاب عند ابي القاسم ويقبح عند ابي علي لنا ان الوعد خبر ودلالة فلا يتغير حال المدلول وحال الفعل يوضحه انه لو لم يكن حسن فعله والحسن انما يحسن لوقوعه على وجه ومعنى يرجع اليه فلا يتغير بالخبر عنه ولانه لو اخبر انه يفعل فعلا فان ذلك الفعل يكون تفضلا وعلى ما تقوله يجب ان يصير واجبا وهذا فاسد احتج ابو علي بان وعده لا يجوز خلافه فهو بالوعد يوجب اشياء لولا الوعد لم تجب كما انه بالتكليف يوجب اشياء لم تكن واجبة ولانه لو لم يجب يحسن عقابه وفيه تكذيب خبره ولانه لو لم يجب لادى الى جواز الخلف عليه وذلك صفة نقص ولانه لو لم يفعله لكان فاعلا القبيح لان حد الواجب حصل فيه وهو انه اذا لم يفعله فلا بد ان يكون فاعلا للقبيح اما قبله او بعده وعلى هذا القبيح ما تضيع الواجب والجواب عما ذكره اولا ان التكليف يوجب ازاحة العلة فلذلك صار سببا للواجب فاما الوعد فهو كالعلم والدلالة الا ترى ان من اودع عنده شيئا لزمه تكليف ولو وعده بدفع شيء اليه لم يلزمه شيء وقوله انه يودي الى تكذيبه فالجواب عنه ما تقوله ابو علي في الجواب عما لو سئل عن القدرة على خلاف المعلوم من قوله ان السؤال محال ولانه الجواب بلا ولعم كذكر هذا

وقوله انه يودي الى تضييع حد الواجب فليس كذلك بل يجب ان يعلم الواجب اولا ثم تقول فيمن ضيعه انه مخل به وفاعل للقبيح والعبد يحد الواجب عندنا لا بما قاله بل هو ما اذا لم يفعله يستحق الذم

مسألة

السهو والخطأ موضوع عن الكل وقال النظام الاعز الاسوارى انه تعالى انما يكلف العبد متى كان للعبد طريق الى العلم بكونه ساهيا ويمكنه الاحتراز عنه فاذا لم يقدر على ذلك فتكليفه يجري مجرى تكليف ما لا يطاق واذا صح ذلك لم يجز ان يكلف اجتناب المعصية في حال السهو واذا ثبت ذلك كان حال النبي وغيره سواء ولان كل معنى لاجله وجب وضعه عن غير النبي لاجله وجب وضعه عن النبي كسائر الموانع من عدم الالات ونحوها فلا معنى للفرق بينهما ولان كل معنى يوجب سقوط التكليف عن غير النبي يوجب سقوطه عنه ولان النبي مكلف فيشترط في تكليفه من ازاحة العلة ما يشترط في تكليف غيره واحتج بانهم لعظم درجتهم امروا بالتحفظ والتحرز عن السهو وان لم يؤمر غيرهم قلنا السهو ليس من فعله حتى يتحرز منه ولعدمه مما يوجب سقوط التكليف لا يختلف حاله وحال غيره على ما بينا

مسألة

لا خلاف بين شيوخنا ان للثواب مزية على التفضل والعوض ولولاه لما حسن التكليف ثم اختلفوا فقال ابو علي بن المزية بالتعظيم لا بالقدر وقال ابو هاشم بالتعظيم والقدر حتى ان اقل ثواب المثاب يزيد على حال كل متفضل عليه وهو الذي ذكره ابو علي في التفسير :: استبدل

الا ترى بان رجلا واحدا من قدر الثواب وصفته التي هي التعظيم والتبجيل
يستحق بفعل ما كلف على وجه واحد وطريقة واحدة فما اوجب
ان لا يحسن التسوية بين المثاب والمتفضل عليه في احدهما وجب
ان لا يجب ذلك في الاخر لانهما متفقان في العلة الموجبة لقبح التسوية
بينهما فوجب ان يستويا في القبح يبين ذلك انه لما لم يحسن في الشاهد
التسوية بين المنعم وغيره في الشكر استوى حال التعظيم فيه وبعض
الشكر في قبح التسوية بينهما فان قيل اليسير لا يجب في التسوية
بينهما في ادامة النعم كذلك وجب ان لا يقبح ما ذكرتم قلنا
ادامة الفعل في الحسن والقبح مبني على كل وقت منه فمتى حسن في
الواجب حسن في الادامة ومتى قبح في الواجب قبح في الادامة
الا ترى ان التعظيم لما قبح في الوقت فعله بالمتفضل عليه قبح
الادامة والتفضل كتيسير النعمة لما حسن في الوقت حسن في الادامة
وليس كذلك كثرة الثواب لانه معتبر بنفسه كالتعظيم فوجب كونه
محمولا عليه فان قيل كما ان جميع المفعول بالمثاب ثواب كذلك
كل جزء منه ثواب فان قبح التسوية بين المتفضل عليه والمثاب في قدره
كذلك في كل جزء حتى يقبح التفضل اصلا قلنا اليسير لا يساوي
الكثير في ذلك لان المنافع وافى التعظيم ولذلك يحسن القليل منه
على حد الابتدا ولا يحسن الكثير على ما نذكره ولا يلزم على ما
قلنا العوض لان عندنا لا يجب التسوية بين المثاب والمعوض
عليه لهذه العلة كما لا يجوز التسوية في التعظيم ولذلك قطعنا
على ان العوض منقطع فان قال اذا كان عز وجل يقبح ان يكلف
احدا لعلم ان ثوابه اجل مما يستحقه اهل المنابر منزلة فوجب
ان لا يحسن منه تعالى ان يتفضل باقل من ذلك لانه يكون عبثا

ثواب مثل الذي قررناه لو خلقه وكلفه قلنا اختلف شيوخنا
في الجواب عنه فالذي ذكره شيخنا ابو عبد الله انه لا يمتنع فيما
يصح ان يستحقه من لم يكلف وانما المعتبر بما يستحقه اهل المنابر منزلة
من جملة من كلف لان العقل انما دل على قبح التسوية بين المثاب
والمتفضل عليه وذلك يتناول الوجود المستحق دون الممكن
المقدر وذكر قاضي القضاة انه لا يبعد ان يقال في ذلك
ان الممكن من ذلك لا يحسن فيه التسوية وانه كالموجود في ذلك
وهو من الوجه الاول ايضا ودليل اخر
ولانا نعلم ان القدر الذي يحصل بالتعظيم والتبجيل اللذين
يقارنان به الثواب والسرور محصور كما ان قدر المنافع
محصورة ولذلك يجب ان يكون سرور النبي اعظم من سرور
المومن كما ان لذات النبي اكثر من لذات المومن فاذا ثبت ذلك
فلو كان يحصل التفضل مثل الثواب لحسن ما قلتموه ولما
وقف على حد ولو كان كذلك لكان يجوز ان يتفضل الله تعالى
بما يعادل الثواب والسرور الواقع عن التعظيم فيؤدي الى
ان لا يكون للثواب مزية البتة وهذا فاسد ودليل اخر
ولانه لو جاز ان يسوى بينهما وقد قام احدهما بما كلف
وتحمل المشاق واستحق الثواب ولم يكلف الاخر ولا تحمل مشقة
لوجب ان يقبح التكليف والزام المشاق على ما قدمناه لخطر
التعظيم واذا ثبت هذا والثواب لم مقارنة للسرور واللذة
والا من قدر للمثاب فلا يجوز ان يتفضل بمثله لانه يؤدي الى
التسوية فان قيل يحصل للثواب مزية التعظيم قلنا

التعظيم غير منفصل من الثواب بل هو وجه يقع عليه فهو كالتابع له
يبين ذلك انه يزيد بزيادة الثواب وينقص بنقصانه والاصل هو الثواب
فوجب ان يعتبر في المثوبة بالاصل لا بالتبع ولعله
لا يقدر من التعظيم الا ويصح ان يوازيه من الثواب ما يماثله او يزيد عليه
وذلك معلوم من حال المنافع والمضار لانهما لا يستحيل الى حد الا
ويصح فيهما الزيادة فلو ان المعظم يتناهى التعظيم ودفع الى خوف على
النفس يخلص منه لكان المخلص يقوم عنده مقام التعظيم وذلك
اذا انتفعه بامر جسيم قام مقامه واذا صح ذلك فلو جاز ان يساويه
في العدد ولا يصح لجاز ان يزيد المتفضل عليه من المقادير ما يزيد على
التعظيم او يؤدي الى التسوية التي ذكرنا احتج
ابو علي بانه ليس في الشاهد ان التفضل بالاموال الجمة يجوز
والتفضل بالتعظيم اليسير يجوز كذلك الثواب قلنا [illegible]
فيجب اذا لم يؤد الى قبح والتسوية يؤدي الى ذلك ولا يقال
انه يحسن التفضل دائما لانا بينا ان الاعتبار عنه بكل وقت
واحتج بان الثواب انما يبين من غيره بالتعظيم وبما يحصل
للمثاب من السرور به ولا يجب التسوية فاما التعذر فلا مانع
من التسوية بينهما يوضحه ان التفضل يحسن ولا يتعذر في ذلك
اولى من قدر يحسن المنع وربما قالوا اذا حسن التسوية
بين المثاب والمعوض كذلك هذا وربما قال ان حسن التسوية
بين المتفضل عليه والمعوض كذلك يحسن ها هنا والجواب
عن الاول انا بينا ان حكم المقدار حكم التعظيم فلا وجه
لاعادته وعن الثاني انه لا يجب عندنا ذلك والعوض

منقطع والثواب دائم واما التسوية بين المعوض عليه والمتفضل
عليه فلما بينا ان استحقاق العوض لا يجري مجرى استحقاق الثواب وفي
ذلك سقوط ما سال عنه مسألة فان سوى بينهما او زاد
في التفضل هل يقبح الجميع او الزائد اختلفوا فيه فالذي يمر في الكتب
ان الزائد يقبح قال القاضي يقبح الجميع وجه الاول ان الزائد
يقبح لانه الذي صار لاجله التفضل كالثواب فوجب ان يقبح هو دون
غيره ويجوز ان يكون بعض الافعال قبيحة وبعضها حسنة
كعلمين وجهلين وجه قول القاضي ان ما لاجله قبح الجميع
لان الوجه الذي لاجله يقبح بعضه اذا لم يتميز من الاخر فلا بد في
القبح من وجه به يتميز مما يحسن واذا لم يمكن ذلك وجب ان يقبح
الجميع مسألة قليل الذم والاهانة لا يحسن فعله بمن
لا يستحق العقاب وقليل التعظيم يجوز ان يفعل بمن لا يستحق الثواب
عند ابي علي وقال ابو هاشم قليل الذم يجوز كما يجوز في قليل
الثواب وفصل ابو علي بينهما بان الذم والاهانة يجري مجرى العقاب
فلا يحسن فعله بمن لا يستحق العقاب وليس التعظيم يجري مجرى
المنافع فيجوز التفضل به فاما ابو هاشم فيقول من عقل
كل عاقل حسن تاديب الوالد ولده وانه يذمه ويستخف به تاديبا
له وان لم يكن من اهل العقاب وان العقلاء يذمون العاصي
ويستحسنون ذمه وان جوزوا الغفران فاما العقاب فاتفقا
انه لا يجوز الا مع القطع على العذاب لانه عقوبة محضة
ولا يقال اذا لم يستحق العقاب فالذم يكون ظلما وذلك لانه
يجوز ان يكون هناك وجه لاجله يحسن الذم وان لم يستحق العقاب

~~والذم يكون ظلما وذلك لا يجوز ان يكون هناك وجه لا يدخله عن الذم~~
~~وان لم يستحق العقاب~~ على ما بينا مسئله لا خلاف بين الشيخين
ان العلم والخبر والدلاله لا يمتنع كونها على شرائط نحو ان يعلم احدهما ان
فرعون لو امن لدخل الجنه وكقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ولو
ردوا لعادوا ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولو ان اهل
القرى امنوا واتقوا الصحا عليهم وكقوله يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم
الى اجل مسمى ونحو ذلك ثم اختلفا فقال ابو علي في الوعد والوعيد
انهما يردان على شرائط وكذلك الامر والنهي والاراده والكراهه
يصح ان يرد على شرائط وانها وارده على شرائط وهو الذي ذهب
اليه شيوخنا وكلهم سعله ويقولون لا يصح سواه فاما
ابو هاشم فيقول الوعد بالثواب المستحق والوعيد بالمستحق من العقاب
ومنع من دخول الشرائط فيها وان كان ذكر في بعض المواضع ان
الخبر لا يمتنع كونه على شرائط وفصل بينه وبين الامر والاراده
والنهي والكراهه ولم يختلف قوله في ذلك انه لا يجوز دخول
الشرط فيه واما مال في الوعد والوعيد وان كانا
خبرين ان الشرط لا يصح فيهما لان الوعد يتضمن الترغيب وهو يتضمن
الاراده والوعيد يتضمن الزجر والزجر يتضمن الكراهه وكان
يجعل الاصل في ذلك الاراده والكراهه ويقول قد ثبت
انهما يتعلقان بالشيء على طريقه الحدوث فلا يصح فيهما التعلق الا
على هذا الوجه ∴ ويقول من جوز الشرط في الشيء انه متى حصل
الشرط كان ذلك الشيء واذا لم يحصل الشرط لم يكن ذلك الشيء فلو
جاز تعلق الاراده بالمراد بالشرط لا وجب تعلقها ان كان الشرط
حاصلا وان لم يكن الشرط حاصلا فلا ∴ والاراده

192

تتعلق بالمراد لجنسها فلا يصح في تعلقها ان تكون وان لا تكون وانما لم
يصح دخول الشرط في الامر والاراده لكان قوله فاقطعوا ايديهما امرا
بالقطع ان وقعت السرقه ولا يكون امرا بالمستحق من القطع ولو كان
كذلك لكان يعلى مريدا قطع من سرق ومن لا يسرق لان هذا
الشرط ممكن في الكل فيدخل تحته كل مؤمن وكل نبي ومن لم يتكلف
ومتى قلنا انه لا يدخل فيه الا المستحق لم يلزم ذلك وذكر
في نقض الابواب ان الوعيد لا يتناول الفاعلين وانما يتناول الفعل
وصفته بدليل ان احدا لو لم يعص الله لم يخرج الوعيد من الصحه كما لو
عم الكل وانما يتناول فعل المستحق فمن يوجد منه فهو متناول
لفعل يفعله على صفه مخصوصه يبين ذلك انه لو اجرى الوعد
والوعيد على الاشتمال من الثواب لما افاد ولو اجراه على الاسم
المفيد لاستحقاق العقاب افاد الزجر وانما اخترنا ان احدهما
يفيد كون الموعد به مستحقا والاخر لا يفيد ∴ ولولا ان الوعيد
يتضمن فعل المستحق والا لم يحصل الفرق وذكر القاضي
رحمه الله ان من اصحابنا من يقول انه خلاف في عبارته وليس
كذلك لانه خلاف في المعنى لان ابا هاشم ومن يقول بقوله ان الوعيد
بالمستحق يقول لو كان مستحقا فالاراده متعلقه به وان لم يكن مستحقا فلا
يتعلق به ومن يقول بالشرط يقول ان الاراده متعلقه
بذلك الشيء حصل الشرط او لم يحصل لانه لا يخرج من امكان
حصوله بحصول شرطه والاراده تتعلق بما يمكن حدوثه قال
القاضي والصحيح ما ذهب اليه الشيوخ ∴ وهذه
المسئله يكفي فيها بيان المذهب وصحه ادلتها واذا انضم اليه

الدليل يبلغ الغاية   والدليل عليه ما علمنا ان اصل التكليف
يكشف عن ذلك لانه اراد من المكلف الفعل بشرط التخلية وازاحة
العلة وارتفاع الموانع لانه لو الجاه لكان لا تكليف واذا ارتفع ثبت
التكليف وقد علمنا ان ارادته تعالى منه ما كلفه لا تتغير حاله بذلك
ولو انه تعالى بعد ذلك الجاه لكانت الارادة الاولة لا تتغير حالها
ولانه يقع من الواحد منا ان يريد من المعلم تأديب ولده فيعني به
بشرط التقصير منه فلا يخرج من ان يكون مريدا ذلك منه كان
التقصير او لم يكن وقع الضرب او لم يقع ومثل ذلك يجده
المرء من نفسه   وبعد فلو قيل له ما معنى المستحق لا بد ان
تقول هو ان يأتي العاصي سوءه والطاعة اعظم منها فاذا كان هذا
معنى المستحق فلا بد من هذا الشرط   وبين ذلك ان العاصي
قبل معصيته مزجور بالوعيد وبعدها مزجور بان لا يتوب
منها فوجب في الوعيد ان يتناول ما وقع به الزجر دون ما
عداه   وبعد فانا اذا سالنا الله تعالى نعمة لا بد
ان نشرط عدم الفساد ثم لم يمنع هذا الشرط تعلق ارادتنا
بها بذلك هذا   وقوله الارادة تتعلق بالشيء لجنسه وتتعلق
بالحدوث فصحيح ولكن نحن لا نجعل الشرط في تعلق الارادة
ولكن في المراد   يوضحه ان الشرط انما يصح فيما لم يوجد
فاما ما وجد فيستحيل فيه الشرط   وقوله الوعيد يتناول
الفعل فالذي صيره الى ذلك قوله الوعيد لا يتعلق بشرط
وطلب وجها يصح الوعد عليه واذا ابطلنا ذلك فلا وجه
لذلك   يوضحه ان الفعل لا ينفك من الفاعل فتناوله اجرهما

يتناول الاخر   مسألة كان ابو علي يقول [illegible] لا يصح
لانه ضرر وهو قول ابي القاسم وسائر المشايخ ثم رجع ابو هاشم وقال
يصح لانه ضرر فقط ويخرج من كونه ضررا بنفع او دفع ضرر
وكان يقول في العقاب انه ليس بضرر لانه يعجل ما له فيه شهوة
فهو بمنزلة ان يعجل الاجرة ثم يعمل   واحتج بان احدنا
متى علم في فعل انه ضرر حسن الامتناع منه وان نظر في
صفة زائدة فلو صح لوجه زائد لوجب ان يعتبر ذلك الوجه في
الامتناع   والصحيح ما قاله ابو علي والدليل على ذلك
ان الواحد منا يجد الما وتعبا ومشقة فيما يطلب من المنافع
ولا يعتبر حاله فيما يرجو فيه من النفع وان ذلك النفع يوجد في
المستقبل فلا يؤثر فيه كما لو لم يوجد فاذا ثبت ذلك ويحسن
منا تحمل المشاق رجاء النفع بعد ان لا يحصل فوجب ان لا يختلف
حال كونه ضررا فان قيل فمتى علم انه لا يحصل كان ضررا
قلنا فوجب ان يصح الا ان نعلم حصول النفع وقد علمنا
حسنه ضرورة   ولانه يحسن في العقل ضرب من يدبره من ولده
وغيره عند رجاء النفع وقد ثبت حسن تحمل المضار لدفع الضرر
ومعلوم انه يدفع ما لم يقع ويخاف وقوعه ان لم يدفع بهذا
الضرر وما لا يقع في المستقبل لا يجوز ان يخرج الضرر من كونه
ضررا في الحقيقة ومع ذلك حسن فعله   ولانه ثبت ان
العقاب يحسن وقد ثبت انه ضرر عظيم ويقع بالمعاقب
ولا يقال انه يعجل ما يستحقه لان ما يخرج الضرر من كونه
ضررا يجب ان يكون مقارنا له او موفيا عليه وما يعجل في

حب العقاب ليس بشيء فلا يوثر فيه فالجواب عما تعلق به انا لا نمنع
كون الضرر منها اذا خلا من وجه يحسن وقوعه عليها

مسئله تحمل المشقه اذا لم يكن مستحقا والعبد
نفعا ولا دفع ضررا اختلفوا فيه فقال ابو علي انه يحسن للسرور
الحاصل وللظن نفع او دفع وكان ابو هاشم يقول يحسن للظن
للوجوه التي عليها يحسن احتج ابو علي بان السرور من جمله
ما يعد من النفع دون الظن فاذا حسن للظن فبان يحسن لاجله
اولى وكان يقول سوى السرور مستقر وما يظنه غير مستقر
فبان يحسن لاجل ما هو مستقر اولى والقول اذا ظن فيه وجها
لا بد من ان يكون مسرورا واذا كان مسرورا لابد من كونه ظانا
فاذا كان لا ينفك احدهما من الاخر فلم اعتبرنا احدهما في حسنه
للاخر والقول كيف يقال انه يحسن تحمل المشاق لطلب العلوم
والارباح لظن يحصل مظنونه او الحصل بل انه يحسن
للسرور وكان يقول السرور معنى غير الظن والاعتقاد
مجعل له مثل حكم اللذات التي يجعلها وجها لحسن المضره
واما ابو هاشم يعتقده السرور ليس الا هذا الظن فعلى هذا
ليس للخلاف وجه فاما اذا قال ان السرور غير هذا الظن
فحينئذ يظهر الخلاف فان قلنا على تسليم ذلك انه سرور
فالوجه فيه ان احدنا يحسن منه تحمل المضار في القله والكثره
بحسب ما ظنه من النفع في القله والكثره فوجب ان يكون
المؤثر في الحسن هو الظن دون السرور قال القاضي ويمكن

ان يبقى الخلاف معنى مع تسليم ان الظن هو السرور بان يقال
انه يقتضي يحسن تحمل المضار من حيث كان مسرورا لا من حيث
كان ظانا ثم يجري الكلام على ما تقدم

مسئله
كان ابو علي يقول لا يجوز ان يحمل المشاق من يدبره من لا عقل
له الا من جهه السمع نحو ما يحمله لنفع العاجله كطلب العلوم
ونحوه وقال ابو هاشم يجوز والشيء الذي يجوز ان يحمله
المشاق لدفع الضرر المعتاد في الدنيا كالمعالجات
وقالوا ان ذلك بمنزله من راه قريبا من النار وان تركه احترق
فلا شبهه ان له تبعيده وان لحقه مشقه وجه قول ابي علي
في الفرق بين النفع ودفع الضرر ان دفع الضرر قد بلغ حد الالجا
حيث علي من خافه بخلاف المنافع فان ذلك يحسن ويختلف
احوال العقلاء فيه فترى احدهم يحمله ولا يرى الاخر فلم يكن بان
يحسن تحمله اولى من ان يقبح الا بالسمع والا انه اذا لم يكن به حاجه
الى تلك المنافع فالراحه التي يلحقه اولى به من تحمل تلك المشقه
والقول انما يحسن من الله تعالى الالام لوجوه لا تصح منا احدها
انه المبتدي بالنفع عليه فله قطعه وثانيها انه عالم
بقدر العوض المستحق على تلك الالام فيحسن بخلاف الواحد منا
وثالثها انه قادر على ايصاله اليه ورابعها
ان فيه مصلحه له او لبعض المكلفين واختلف قوله في ايلام
البهائم فمره يقول يحسن ومره يقول لا يحسن احتج

ابو هاشم بان تدبير من لا عقل له يجري مجرى تدبيره لنفسه فاذا حسن
ان يتحمل المشاق لما يرجو من النفع كذلك ما يجري مجراه ؛ ولان له
ان يحمله مضرة لدفع مضرة كما له ذلك في نفسه كذلك النفع
وعلى هذا يحسن كوب البهائم اذا قام بنفعها وفصل ابو علي
بين النفع ودفع الضرر وذلك يبطل بتدبيره لنفسه لان ذلك من يجري
مجراه ولعله لو كان عاقلا لم يكن له الزامه المشاق لدفع الضرر
ولا للنفع كذلك اذا لم يكن له عقل كان له ان يحمله المشاق لدفع الضرر
كذلك للنفع وما ذكر من ان الراحة اولى به من المنفعة المطلوبة
يبطل بما يدبره المرء لنفسه مسألة
يتصل به ؛ العاقل هل يحسن جبره على المضار للنفع فكان ابو علي
لا يجوزه ويقول لكل واحد راي وتدبير فليس احدهما بان يحمل الاخر
على رايه اولى من الاخر وكان ابو هاشم يجوز ذلك اذا بلغ النفع
مبلغا عظيما ويقول ان اختيار العقلاء لا بد ان العذر من الضرر
لاجل ذلك النفع لا يختلف فاذا بلغ ذلك المبلغ كان له ان يجبره
عليه ؛ فاما اذا كان النفع يختلف احوال العقلاء فيه فعنده
ايضا لا يجوز اجباره عليه كما قاله ابو علي مسألة
لا خلاف بين شيوخنا ان الصغاير تعلم سمعا على الجملة واختلفوا
هل تعلم عقلا ام لا فكان ابو علي يقول لا تعلم عقلا وكان ابو هاشم
يقول تعلم عقلا احتج ابو علي بانه يثبت ان معصية
الله تعالى يجب ان تكون اعظم من طاعاته لان عظم النعم يقتضي عظم
المعصية بخلاف الطاعة كالاب من الابن لما عظم نعم الاب على
الابن كانت معاصي الابن اعظم فلا يمتنع ان يكون جميع معاصي

الله تعالى كبيرة فتوقف فيها احتج ابو هاشم بان من اعطى غيره
القناطير من الذهب فيعلم انه صغيرة في جنب احسانه
فكذلك من طال عمره وكثرت طاعاته فانه لا يمتنع ان يقع منه مثل
ذلك فيصغر في جنب طاعاته ولانه اذا جاز ان يصغر من الانبياء
جاز من المؤمن فسال القاضي والصحيح ما قاله ابو علي لان المعصية
تعظم لوجوه لا طريق لنا الى معرفتها كما نعلم انها تعظم لوجوه لنا
طريق الى معرفتها ولذلك يجوز في معصية وان صغرت انها
تعظم لوجوه تقارنها يجوز ان يقع الاستدلال به ومن حيث يكون مفسدة
فمن اين ان ما وقع ليس فيه وجه من وجوه العظم فلهذا قلنا انه
لا ذنب الا ويجوز ان يكون كبيرة وانما نعرف الصغيرة بالسمع ؛
مسألة عقاب السبب يكون مثل عقاب المسبب عند
ابي علي ويمر في كتبه خلافه وهو قول ابي هاشم قال لا بد ان يكون دونه
وهو الصحيح والذي يدل عليه وجوه منها ان العزم يجب ان
يكون دون المعزوم على اصله ويجب اعتبار كل واحد بنفسه
في القبح ولذلك يجوز ان يكون احدهما قبيحا والاخر حسنا كذلك السبب
والمسبب ومنها ان الكذب على الله تعالى قبيح لوجوه تخصه فلا
يجب ان يكون سببه الذي هو الاعتقاد مثله في القبح ومنها
ان المقصود هو المسبب والسبب تبع له فلا يجوز ان يكون المستحق
عليه مثل المستحق على المسبب واحتج ابو علي في
جواب التقرير بانه لولا السبب لما وقع المسبب فوجب ان
يكون حاله في القبح والعظم كحاله قلنا فيجوز ان يكون

كذلك ثم لا يقع المسبب على وجه يقبح لاجله والا وجب قبح
السبب مسئلة العزم على القبيح قبيح بالاتفاق ثم
اختلفوا فقال ابو علي العزم يجب ان يكون في حكم المعزوم عليه
فالعزم على الفسق يجب كونه فسقا والعزم على الكفر يجب ان
يكون كفرا وعند ابي هاشم العزم دون المعزوم فالعزم
لا يكون مثل المعزوم الا ان يعرض له وجه يوجب عظمه
احتج ابو علي بان العزم كالارادة في انها تؤثر في الفعل
لانها ارادة على وجه فاذا وجب في الارادة ان تكون كالمراد
في العظم كذلك العزم ولانهم اجمعوا على ان العزم على الكفر
كفر كذلك العزم على الفسق يجب ان يكون فسقا واستدل
ابو هاشم بان العزم على الطاعة لا يكون مثل الطاعة في الثواب الا ترى
ان النبي صلى الله عليه اذا عزم على اداء الرسالة لا يستحق من الثواب ما
يستحق على ادائها فكذلك العزم على المعصية ولانا نعلم ضرورة
ان العزم على قتل انسان وسلب ماله لا يكون مثل القتل والسلب
وهذا مما يعلمه كل عاقل ضرورة فلا يمكن دفعه كذلك غيره
ولان المعزوم هو المقصود والعزم تبع فلا يجب ان يكون مثله
بل يجب ان يكون دون المقصود فاما الارادة والمراد
فكذلك الا في موضعين احدهما ان يدل دليل انه قد قارنها ما يوجب
انها كالمراد في انه كفر او فسق والثاني ان يشارك المراد
فيما له عظم وما عدا هذين لابد ان يكون دون المراد فاما
العزم على الكفر فانما قلنا ذلك لدليل لانهم اجمعوا على ذلك

مسئلة يجوز ان يريد اهل النار الخروج عنها عند ابي هاشم
وعند ابي علي لا يجوز واتفقوا انهم يتمنون ذلك احتج
ابو علي بوجهين احدهما انه بمنزلة ان يريد احدنا ان يموت ما لو كان انه
لا يحسن كذلك هذا والثاني انه مع اخباره انه لا يخرجهم يقبح
اخراجهم وارادة القبيح قبيحة ويتاول قوله تعالى يريدون ان يخرجوا
من النار على انهم لشدة ما هم فيه لو امكنهم الخروج لفعلوا
احتج ابو هاشم بان خروجهم حسن وارادة الحسن مع
ثبوت الغرض فيه يحسن ولانه تعالى قال يريدون ان يخرجوا من
النار فحمله على حقيقته اولى وما ذكره ابو علي من قبح اخراجهم
فبعيد لانا بينا ان قبح الشيء وحسنه لا يتغير بالخبر بانه يفعله
او لا يفعله ثبت انه يحسن ولهم فيه غرض ويبين ذلك
انه يحسن من احدنا ان يريد من الكفار الايمان وكذلك كان يحسن
من النبي صلى الله عليه واصحابه ارادة الايمان من ابي لهب مع العلم
بانه لا يقع مسئلة فاعل الصغيرة ظالم لنفسه بالاتفاق
ثم اختلفوا فقال ابو علي لانه عرض نفسه لسقوط التوبة وقال
ابو هاشم لانه نقص ثوابه اما ابو علي فعنده لا يخلو المكلف من توبة
او اصرار فاذا صح الاصرار وجبت التوبة ولم يقل بالموازنة وانما
قال بالاحباط فاعتبر ما ذكرنا وابو هاشم يقول فوت نفسه
ثواب ما يعادل عقاب الصغيرة وتفويت المنافع بمنزلة الحاق
المضار وطعن ابو هاشم بان لزوم التوبة لو كان يكون ظالما
لنفسه بالتزامها ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الله تعالى ظالما
بالزام المشاق مسئلة قال ابو علي عقاب واحد

لا يجوز ان يكون ثوابا لاخر وقال ابو هاشم يجوز واحتج
ابو هاشم بانه لا يمتنع ان يصيبه حر النار ويلحق به مشقة ويلحق
النقار في اهل النار فيكون تلك النار ثوابا له عقابا لاهل النار
ولانه يجوز ان يلحق المومن سرور بما يعاين من الكفار وعذابهم
وابو علي يقول انه يلحق عقابا ولا يكون ثوابا ولان حرارة
النار ما خنه فانا نفعل او للعقاب لا يعتبر في حال العقاب والجواب
عن الاول انه غير مسلم فلا يمتنع ان يكون يلحق لهما فيكون ثوابا للقوم
عقابا للقوم وعلى هذا يحمل امر الخزنة والزبانية ويصح ان
النار في الشاهد يجوز ان يلذ بها احد اذا كان مقرورا ويالم بها
اخر اذا كان محرورا فما المانع من مثله في الاخرة والجواب
عن الثاني انه غير مسلم لانه اذا علم الله تعالى انه يعاقب قوما ويثيب
قوما فلا بد ان يحلو لهما ولا يمتنع ان يصير ثوابا للمشهود اليه
مسئلة لا خلاف ان ارادة العقاب من المعاقب وغير
المعاقب يحسن ثم اختلفوا في المعاقب فقال ابو علي لا يحسن ان يريد
عقاب نفسه وبه قال القاضي وقال ابو هاشم اعلم انه ملجا الى
ان لا يريده واما صحتها ان جعلنا حقيقة بطر واحتج ابو هاشم بوجهين
احدهما ان المراد حسن والارادة تابعة للمراد ولانه يحسن من
غيره ارادته فاما ابو علي فيقول انه اضرار محض يلحقه فلا يحسن
ان يريده قال القاضي من شرط الحسن ان يكون له وجه
لاجله يحسن ويعرى عن سائر وجوه القبح وهاهنا قد حصل فيه وجه
من وجوه القبح وهو انه ارادة الاضرار بنفسه وهذا العذر
يلغي نفيهما سواكان ذلك الاضرار ما يحسن او يقبح ومعلوم ان

العقاب مضرة خالصة فيتنزل في حقه منزلة الظلم فيحسن ارادته
مسئلة الانبيا والمومنون لا يجوز ان يغتموا يوم القيامة
وقال ابو القسم يجوز واليه يشير ابو بكر الاخشيد لنا
انه لا تكليف هناك فلا يحسن ايصال الغم اليهم لا يستحقه ولان الالم
اذا لم يكن مستحقا انما يحسن لكونه لطفا ولما فيه من العوض وهذا معدوم
في الاخرة فاما ما روي من اهوال يوم القيامة فانما يلحق ذلك من
يستحق العقاب فاما من لا يستحق او يستحق الثواب فيريد سروره بذلك
مسئلة اهل الاخرة لا يكلفون ويضطرون الى المعارف
بتوحيده وعدله ويلجون الى ان لا يفعلوا القبيح وعن ابي القسم انهم
يكلفون المعرفة وترك القبيح ولا يجوز ان يضطروا الى المعرفة ولا
ان يلجاوا الى ترك القبيح لنا انهم لو كلفوا لكان لهم سبيل الى الامتناع
عما كلفوا ولا يمكن ذلك الا بان يكون لهم سبيل الى التوبة المزيلة للعقاب
ولو كان كذلك لما عدلوا عنه فيسقط العقاب ولانه كان يجب
ان يزيد ثواب المومنين على مرور الايام فيوجب ان يستحق ادون الناس
منزلة بعد الاف سنة مثل ما يستحقه الرسول في اول ما دخل الجنة
وهذا لا يجوز بالاجماع وكذلك غير المكلف يجب ان يصح ان يبلغ
درجة المكلف ولان التكليف لا يحسن الا تعريضا للثواب
والثواب يستحق على الشاق فعله او تركه ومن حق اهل الجنة ان
يخلص ثوابهم عن المشاق فانه ينغص ويتطرق ولانه يشترط
التكليف تردد الدواعي ومع ذلك يستوي النفس على احد الداعيين
قالوا اذا جاز الجاوهم الى ترك قبح يعض عليهم النعم

قلنا لا يكفا دون الله فلا يكون في تركه سفيها :: ولانه تعالى نعتهم
بالحبس من القبح مسئله اذا اتى باول كبيره يجوز ان
يميته الله تعالى عقيبها وقال ابو القسم لا يجوز في الاول ويجوز
في الثاني والثالث من الكباير وقد قال مشايخنا اذا كانت الكبيره
قبل البلوغ بمده النظر والمعارف لا يميته الا للتمكين من التوبه ولكن
لانه كلف افعالا لا ابدان يبقيه مده يمكنه ان ياتي بها لنا
انه يتفضل بالتبقيه فله ان يفعل وله ان لا يفعل قال
الاصلح تبقيته قلنا بينا ان عندنا ان الاصلح غير واجب :: ولانه
في فعل الكبيره التي من قبل نفسه تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
قلنا هذا القبح المستوى من اول كبيره ومن الثاني والثالث ::
وقوله انه ضيق عليه فليس كذلك لانه جعل له سبيلا الى التحرز فاذا لم
يفعل اتى من قبل نفسه مسئله الاصرار على الصغيره
يكون كبيره خلافا لابي القسم لنا ان الكبيره لا تعرف الا بالسمع
لانه كلام في مقادير ما يستحق عليه من العقاب ولا دليل من جهه
السمع في معصيته لا نعلم انها كبيره بان المصر عليها يكون فاسقا
فاما اذا اجتمعت صغاير فيجوز ان يصير كبيره كثيره دونه ::
يجوز ان يكون صغيره فاذا اجتمع عشره قطعنا على انها كبيره وصار
بالعاشر مستحقا للعقاب كالسرقه اذا اجتمع دفعه واحده
قالوا المصر يكون كالمجترى على الله فيكون فاسقا
قلنا ولم ويجوز ان يكون مع اصراره شديد الخوف والوجل
ولعبد يجوز ان يكون الفاعل لها مع العلم بها مرتكبا للكبيره
لما قالوا مسئله اختلفوا في التعظيم والاستخفاف

ما هما فقال ابو علي هو فعل مخصوص اذا قارنه الاراده كمن قام
لغيره يريد تعظيمه وهو ليس بجنس سوى الفعل والاراده وهو
قول ابي هاشم في اكثر كتبه واختيار القاضي وقال ابو هاشم في الزيادات
المحصل ببعض الابواب انهما جنسان سوى الاراده ويحصل من العلم
تعالى لا في محل كالاراده والكراهه واما فينا فيحصل في القلب
وهذه الافعال تكشف عن ذلك احتج ابو هاشم بان هذا
الفعل يوجد ولا يكون تعظيما والاراده تحصل ولا يكون تعظيما فدل
ان التعظيم جنس براسه والدليل على صحه ما ذهب اليه ابو علي
ان التعظيم المعقول في الشاهد هو الفعل المخصوص والكلام المخصوص
اذا اريد به وجه التعظيم وكذلك الاهانه فسبيل ذلك سبيل
الشكر والمدح فقول يقصد به وجها مخصوصا وان التعظيم مما يجرى
مجرى المنافع لانه يسر به كما يسر بالمنافع والمدح فاذا وقع التعظيم
بنفس اللذات كان اعظم موقعا وذلك معقول فلا يصح ان يقال
انه جنس اخر :: ولانهما لو كانا جنسين لجاز ان يوجد الفعل
والاراده ولا يوجد ذلك المعنى فلا يكون معظما ويوجد ذلك المعنى
دون الفعل والاراده فيكون معظما وهذا فاسد مسئله
لا خلاف بين الشيوخ ان كل نظر يجب على المكلف اذا تركه يستحق العقاب
حتى لو فعل النظر الاول ثم ترك الثاني او فعل الثاني ثم ترك الثالث ثم
كذلك ابدا استحق العقاب ثم اختلفوا فيمن ترك النظر الاول واخرج
نفسه من ان يصح منه نظر بعد نظر ودام على ذلك كيف يستحق
العقاب فظاهر قول ابي علي انه يستحق كل العقاب على ترك
النظر لانه ترك ما وجب عليه من النظر اولا وضيع بتركه ذلك

ما عداه من النظر الذي لا يتم الا بفعل النظر الاول ويستحق في الوقت كل
ذلك العقاب ما لم يزله بتوبة لكنه يقول مع ذلك انه تعالى لا يجوز ان يخترمه في
الاوقات التي كلف فيها ذلك النظر الذي ضيعه وانما قال ذلك لان
من قوله انه لا يجوز ان يستحق العقاب الا على فعل واذا ترك النظر الاول لم يصح
فيما بعد ان يقال انه ترك ما بعده من النظر حالا بعد حال فلا يجوز وقد
خرج من ان يصح ان يفعل ما كلف وان يفعل تركه ان يستحق العقاب على ذلك
فاذاً يجب ان لا يستحق العقاب الا على الترك الذي فعله اولا لانه الواجب
في الحال وحرم به سائر ما كلف من النظر والمعارف فاما ابو هاشم
فيقول يستحق العقاب اذا ترك النظر الاول على ان لم يفعله وعلى الترك ان كان
للنظر تركا ويستحق في الثاني والثالث وما بعده من الاوقات على ان لا
يفعله بان يقدم على ما قبله فحرمه نفسه اذ في ذلك لا امر من قبله يعلي
واذا صح ذلك وجب ان يستحق العقاب حالا بعد حال ويفارق من ذلك
من يقطع رجل نفسه فانه لا يستحق العقاب على ترك القيام لان بعد
ترك القيام لا يمكن ان يقال انه من قبل نفسه لان صحة رجليه ليس يشبه ان
يكون من قبله وهو تعالى قادر على اعادة رجليه صحيحا فيمكنه قيامه
وليس ترك القيام من قبل نفسه باولى من ان يقال انه من قبله تعالى
والحال ما ذكرناه ولا يجوز ان يستحق المكلف العقاب في ان يفعل
والفعل ومع ذلك يمكن ان يكون المنع لا من قبله بل يكون من قبله تعالى
وليس كذلك حال من اخل بالنظر الاول لانه يكون مخلا بما بعده
لامر يرجع اليه لا لامر يرجع الى غيره فيستحق العقاب لا محالة فان قيل
كيف يستحق العقاب على الاخلال بالنظر في نبوة الرسول وهو في
الوقت لا يصح ان ينظر في ذلك وان ترك النظر وهل هذا الا

الا بمنزلة تكليف ما لا يطاق قلنا هو في الاول قادر على ان
يفعله في العاشر ولكن لا يصح الا بان يفعل في الاول فكما يصح ان يستحق
الثواب على فعل بعد فعل كذلك يستحق العقاب على الاخلال
بفعل بعد فعل لان من حق هذه الافعال ان تقع على ضرب من
الترتيب فاذا لم يفعل الاول صار هو الجاني على نفسه وعلى
هذا يبنى كل واجب يتعلق بتقطع مسافة كقضاء الدين ورد المغصوب
والودائع وفعل الحج وما اشبه ذلك مسألة
عقاب المسبب لا يجب عند وجود المسبب وهو احد قولي ابي هاشم
واختيار القاضي وقول ابي علي وقال ابو هاشم يجوز ان يستحق عند
وجود السبب وجه قول ابي علي وهو الصحيح ان العقاب لا يستحق
على الفعل ولم يدخل في ان يكون فعلا وما لم يوجد لم يدخل في كونه
فعلا ولانه يستحق عليه العقاب لقبحه وما لم يوجد ولم يقع على
وجوه مخصوصة لا يقبح فلا يستحق عليه العقاب ولانه يجوز حصول
السبب ولا يوجد المسبب من فعل المسبب فلا يحصل كما لو رمى انسانا
فمنع من الاصابة فلم يفعله لا يستحق عقاب القتل ولانه لو تاب قبل
الاصابة بعد وجود السبب لا يستحق العقاب مع وجود السبب
ولانه بعد الرمي قبل الاصابة لا يصح ذمه على الاصابة كذلك العقاب
وجه قول ابي هاشم انه بوجود سببه يصير في حكم الواقع
لانه لا يتعلق باختياره فوجب ان يستحق العقاب عنده
ولانه لو لم يكن كذلك لجاز ان يستحق العقاب بعد موته بزمان ويؤدي
الى ان يجوز ان يكون كاهل الجنة عند موته ويصير بعد ذلك من اهل
النار وهذا لا يصح ولانه لو صح ذلك لما صح منه التلافي بالندم

والجواب عن الاول انه وان دخل في حكم الواقع فلم يوجد بعد ولم يقع وانما نقول في حكم الواقع في خروجه من كونه مقدورًا

وان يصح ان يفعل وان لا يفعل . وعن الثاني انه لا مانع من ذلك

اذا كان سببه من جهته . وعن الثالث انه يصح التلافي بان

يتوب عند وجود السبب . فان قيل التوبة تسقط العقاب

ولا تسقط ما لم يقع وسمي قلنا بينا انه في حكم الواقع ولعد

فان التوبة ها هنا تمنع استحقاق العقاب وكما يجوز ان يكون سببا

لاسقاط العقاب جاز ان يكون سببا لمنعه مسئلة

قال ابو علي خمسة دراهم كبير قطعا قياسا على مانع الزكاة وقال

ابو هاشم لا يقطع الا على عشرة دراهم قياسا على القطع في السرقة

لانه ثبت انه اذا سرق عشرة دراهم وجب فيه القطع بالاجماع

احتج ابو علي بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة

الاية فالحق الوعيد بمانع الزكاة واقله خمسة دراهم دل ان منع

خمسة دراهم كبير واحتج ابو هاشم بان العشرة تعلق

بها القطع جزاء ونكالا كما ورد به النص فكان كبيرا واجاب

عما قاله ابو علي ان الوعيد يتناول الصغير والكبير فلا يصح الاحتجاج

بانه كبير مسئلة قال ابو علي الترك يتبع حكمه حكم المتروك

فيعتبر عظمه بعظمه على ما قال في العزم وان كان كلامه في الترك اقوى

وقال ابو هاشم يعتبر كل واحد بنفسه كقوله في العزم

والمعزوم والسبب والمسبب . وعمدة ابي هاشم في ذلك

انه ان فعل بنفسه عظم عقابه ومع ذلك فتركه فعل بنفسه

لا ثواب فيه اصلا لانه يلجأ اليه فاذا جاز ان لا يكون لتركه مدخل في

الثواب ويعظم بفعله العقاب كيف يصح ان يعتبر احدهما بالآخر

ولانه لو كان ما يخرجه من الفعل العظيم يعتبر عظمه بعظمه لكان من

يدخله في صحة الفعل العظيم يعتبر عظمه بعظمه حتى لو قطع

المسافة الى عرفة للوقوف يعظم بعظمه وقد علمنا خلافه . ولانه

لو كان كذلك لوجب اذا ترك امرا بتروكه ان يزداد عظمه ويحصل لكل

واحد من الترك عظم المتروك وقد علمنا انه لا فرق بين ان يؤدي الدين

بدفعة او بدفعات وانما قلنا انه يصح لانه لا يمنع من الواجب فلذلك يصح

. وعمدة ابي علي انما اخرج المكلف من فعل الواجب فيعتبر

حاله بحال المتروك . وان ترك معرفة التوحيد والنبوات يعظم

لاجلها كذلك جميع المتروك قلنا اما الاول وان اخرجه من

الواجب فلم يجب ان يعتبر به . وعن الثاني انه لم يعظم لما ذكره

ولكن لوجه آخر وهو ان الاخلال بالعلم به كفر فيعتبر كل واحد بنفسه

لا بما ذكره مسئلة عذاب القبر ثابت عندنا لاهل العقاب

وثوابه لاهل الثواب وانكر ذلك بشر وضرار ويحيى كامل لنا

قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين وقوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا

وقد تظاهرت الاخبار بذلك ولا مانع منه . فان قيل

انا نشاهد الميت كما كان وان القبر ضيق لا يسع للمعذب فكلام

من لا يعرف قدرة الله تعالى على الاشياء . وقد قيل

في الجواب عن ذلك انه تعالى عالم بجميع الاجزاء التي يكون بها زيد زيدا

فيعذب وقيل انه يعذب الشخص الا انه عند الاطلاع

بعده كما كان وصل من علم انه سيحضر عنه لا يعذب في الحال
وانما يعذب من بعد **مسألة** قال اصحابنا يحيي الله
الميت ويكمل عقله ثم يعذبه وقال بعضهم يعذب الميت لنا
ان العذاب ادراك الالام ولا يصح ادراك الالم واللذة الا بعد
وجود الحياة في العادة فيستحيل التعذيب مع الموت
ولا يقاس على النايم لانه حي وانما لحقه سهو وفتور :: ومن
روى ان الميت يسمع خفق النعال ان ثبت محمول على ما بعد الاحيا
فاما العقل فقد روي ان عمر سال النبي صلى الله عليه عن ذلك
فقال يعيد الله عقله ولانه يجب ان يعلم انه يعذب جزا على عمله
وذلك لا ياتي الا بعد كمال العقل **مسألة**
متى يكون عذاب القبر قال ابو الهذيل بين النفختين وقال بعضهم
اول ما يدخل القبر ومنهم من لم يقطع على وقت وهو قول
شيوخنا لنا انه ثبت كونه ولم يثبت ظاهر الخبر في وقته فقطعنا
على ثبوته وتوقفنا في وقته ولا يقال وردت الاخبار
بانه يعذب حين يدفن قلنا هي اخبار احاد لا توجب القطع ونحن
نجوز ذلك ونجوز غيره **مسألة** عندنا يجوز دخول الملكين
في القبر للسؤال والتعذيب وانكره ابو القسم وضرار لنا
ان الخبر الذي ورد فيه نقل من طريق الاحاد ولا مانع منه
فجوزناه وانما يدخلان القبر للسؤال وبشارة المومنين
وعقوبة للكافرين لا للامتحان كالسؤال في القيامة :: ويسمى
منكر ونكير كما يسمى المخزية بانه فلا مطعن في ذلك وقد قيل

ان اسم الملكين الداخلين على اهل النار منكر ونكير والملكين الداخلين
على المومنين مبشر وبشير احتج ابو القسم بانه لو جاز الامتحان
في ذلك الوقت لم ينكر ان يكون كافر ومومن واجمعت الامة على
فساده قال والاخبار اضطربت بالقوة قال وهذان
الاسمان لا يجوز ان يسمى بهما الملايكة وقد ذكرنا جوابه
مسألة الصراط هو الطريق ويجوز ان يكون على ما
جاء به الخبر انه طريق لاهل الجنة والنار وانه جسر على جهنم
والمومنون يجوزونها بسهولة ولا يصيبهم اذى ويرد بسرعة هم
والكافر يقع في النار ولا مانع من هذا المقدار عقلا ولا سمعا
وانكر ذلك ضرار وقال هو الطريق المستقيم لنا ان كلا الوجهين
جايز وورد الخبر بذلك ولا مانع فجوزناه :: فاما ما يقوله
الحشوية من انه ادق من الشعر واحد من السيف فلا يصح ان يسلك
مثل ذلك بعدد ويودي الى ان يلحق اهل الجنة مشقة وخوف
وذلك لا يجوز ولهذا قلنا ان اهل الجنة لا يالمهم في القبر
والقيامة اذى :: وما يروون انه يلحقهم وهج من النار ولمس
ابدانهم ثم يتخلصون محال لان المثاب لا يلحقه شيء من ذلك لان
الالام في الاخرة انما يحسن للتعذيب فقط وانما يحسن في
الدنيا للمصلحة والعوض بخلاف الاخرة **مسألة**
قال اصحابنا في الميزان نحو ما ورد به الخبر ان له كفتين ويجعل
الرجحان علامة لاهل الجنة :: ومن الناس من ينكر ذلك ويقول
الميزان هو العدل روي عن مجاهد نحوه وروي مثل قولنا عن الحسن

لنا قوله تعالى ونضع الموازين القسط وقوله فمن ثقلت موازينه
ونحو ذلك من الايات واذا جاء الكتاب به فلا مانع من حمله على الحقيقة
ووجب القطع عليه ∴ وكون العدل يسمى بالميزان لا يمنع ان يكون في الاخرة
ميزان كميزان الدنيا ∴ على ان حمل الميزان على العدل توسع وعدول
عن الحقيقة فحمله على الحقيقة اولى فان قالوا اليس هناك شي يوزن
وما فايدة ذلك قلنا يجوز ان يوزن الصحف او غير ذلك على ما نبينه
وفايدته كونه لطفا وزجرا للعبد ونظير ذلك ما ورد به النص من
نشر الصحف ونسخ اعمال العباد وانطاق الجوارح لان جميع ذلك اذا
علمه المكلف كان اقرب الى الطاعة

مسئله

اختلفوا فيما يوزن قال ابو علي يجوز ان يكون لذلك الميزان كفتان
يجعل احديهما علامة للحسنات والاخرى للسيئات فمن رجحت
له كفة الحسنات علم انه من اهل الجنة ومن رجحت له كفة السيئات
علم انه من اهل النار وقال ابو هاشم يجوز ان يجعل في احدى
كفتيه نورا علامة للحسنات وان صاحبها من اهل الجنة
وفي كفته الاخرى ظلمة علامة انه من اهل النار ويكون ذلك بمنزلة
مناولة الكتب باليمين والشمال فيكون لطفا لمن علم ذلك من المكلفين
وقال بعضهم يجوز ان يوزن الصحف وروي عن بعضهم يوزن
الاشخاص فاما ان يقال يوزن الاعمال فمستحيل لانها اعراض
عدمت ولا يجوز عليها الاعادة فاما ان لكل ميزانا واحدا
او موازين كثيرة او لكل احد ميزانا فلا دليل لاجله يقطع على
واحد وذلك موقوف على السمع

مسئله

انطاق الجوارح ثابت بالقران والكلام يقع في كيفيته
وعندنا يجوز عندنا لاثة اوجه احدها ان يخلق الله تعالى

فيها كلاما وثانيها ان يكون كلام الجارحة بان يبني لها بنية
تتكلم وثالثها ظهور الحال كقوله اتينا طائعين وكقول الشاعر
يشكو الي جملي طول السرى ∴ وقد قطع شيخنا ابو الهذيل
على انه فعل الله تعالى وكذلك بشر وقال معمر والجاحظ انه
فعل المحل طباعا وقال ابو القسم لا يجوز ان يكون فعل الله تعالى
لنا ان جميع ذلك جايز وان كان الاول اقرب ∴ وابو الهذيل
في ذلك على قوله ان جميع افعال اهل الاخرة ضرورة وذلك
فاسد لان المضطر لا يقصد اللذة ∴ وقول الجاحظ قد بينا فساده

مسئله

اختلفوا في الجنة والنار هل خلقتا ام لا قال
ضرار لم يخلقا بعد ويخلقان يوم القيامة وقال جماعة من
المعتزلة يجوز ان يكونا خلقتا ويجوز ان يخلقا يوم القيامة ∴
وتوقفوا فيه وقال بعضهم يعلم عقلا انهما لم يخلقا وقال
بعضهم ان كانتا خلقتا فانهما تفنيان لا محالة ثم يعيدهما الله تعالى
وقال بعضهم بل تفنيان وانما تفنى الدنيا وما في حكمها فاما
شيخنا ابو هاشم فقطع على انهما لم يخلقا بعد ويستدل بقوله تعالى
اكلها دائم وظلها ولو كانت مخلوقة لوجب ان تفنيا لفنا الاجسام
وكان لا يصح ان يكون اكلها دائم وكان يقول لا يمتنع ان يكون في
السما جنتان شتى سوى جنة الخلد نحو الجنة التي كان فيها ادم
ويكون فيها كثير من الانبيا والملايكة الان وانما انكر ان يكون جنة
الخلد مخلوقة عقلا انها لو خلقت لما صح كونها ثوابا لانه
لان المتقدم من النعيم لا يصح ان يصير ثوابا للمثاب اذا علم
بان يريد تعالى في حال ما خلقه ثوابا له في المستقبل والحق

جنة الخلد مخلوقة فاما غيرها فمن عندنا

حصول المثاب بنفعه غيره من الحيوان وان كان يخلف الانتفاع ولا يمتنع
ان يريد ان يثاب الثواب عندما يدخله الجنة فيكون ثوابا له وان لم يكن
ثوابا من قبل لان جنس المنفعة ليست مما يتميز بها المثاب من غيره
واحتجاجهم بقوله عرضها السموات لا يصح جواز ان يكون مخلوقة
فوق السموات واحتج من قال بانها مخلوقة بقوله تعالى
اعد لهم جنات قلنا لا يمتنع ان يكون المراد انه سيعد لهم كقوله تعالى
ونادى اصحاب النار فاما ما روى انه راى في الجنة كذا على ما
روى عن النبي صلى الله عليه فيحمل على التقدير اذا كان يوم القيامة
ودخلوا الجنة والنار مسئلة سوال اهل النار الخروج
عنها يقبح عند ابي هاشم ومن تبعه وقال ابو علي يقبح وعنده
ابي هاشم ان الخروج منها حسن لانه منفعة لا ضرر فيها على احد
فارادته حسنة ولانه لو كان قبيحا لكان لا بد من وجه يقبح
ولا وجه لاجله يقبح هاهنا وعنده ابي علي انهم اذا علموا انه لا
يخرجون فارادته قبيحة قلنا علمهم بان لا يكون لا يخرج الفعل
من كونه حسنا كالتمني لما فات مسئلة
التوبة الندم على ما فات والعزم على ان لا يعود وعن بعض
الخوارج انها الاستغفار باللسان والاصل فيه
ان التوبة لا تخلو اما ان تكون عن فعل قبيح او لانه لم يفعل الواجب
عليه فصفة التوبة من القبيح ان يندم عليه لانه قبيح والعزم
على ان لا يعود الى امثاله والغرض بذلك ان يريد ترك القبيح في
المستقبل ويكره امثال القبيح الذي وقع منه لان العزم لا يتعلق
بان لا يفعل وان كانت التوبة لازمة من حيث لم يفعل

الواجب لزمه ان يندم لانه لم يفعل الواجب ويعزم على فعل الواجبات
في المستقبل والكلام يقع في ثلاثة مواضع احدها
ان التوبة هي الندم والثاني العزم شرط فيه والثالث ان
الاستغفار باللسان لا يكفي اما الاول فالدليل عليه ان بذل
المجهود في تلافي ما كان منه لا يصح الا به وبالعزم لانه لا يمكنه ان الفعل
ما قد فعله وانقضى ولم يصح منه في التلافي الا الندم والعزم على ما
قلنا واما الثاني فانما قلنا العزم شرط في اعتبار الندم
لان الندم وحده لو كان توبة لصحت التوبة من الفعل ويصر عليه وقد
تم له لان احد الفعلين لا يتعلق بالاخر والجزء الاول الذي يتعلق
بالثاني ولانه لو صح ذلك لصح الاعتذار من الاساءة وهو مقيم على مثلها
وهذا مما يعلم فساده باضطرار واما الثالث فانما قلنا
ان الاستغفار باللسان بمجرده لا يكون توبة لانه لو كان كذلك لكان
لا يصح توبة الاخرس ومن لا يمكن من الكلام وكان يجب فيمن ظهر منه
الاستغفار وهو عازم على فعل ذلك ان يصح توبته وبعد
فان الاستغفار لو لم ينبئ عن الندم لم يكن وجوده الا كعدمه وانما
الاستغفار يظهر الندم المعين ليعلم انه طاعة فاما ان يكون توبة فلا
واما قلنا انه يجب ان يندم على ما فات لقبحه ويعزم على ترك العود
لقبحه لانه ثبت ان المعتذر في الشاهد يلزمه ان يندم على الاساءة
لانها اساءة ويعزم ان لا يعود لانها اساءة وان التوبة انما تجب
لاسقاط العقاب وانما استحق العقاب على الفعل من حيث كان قبيحا
لانه لو عرى عن هذه الصفة لما استحقه وانما حصل عليها وعرى عن غيرها

استحق العقاب فيجب ان يندم على الفعل الذي له استحق العقاب ؛
وان الواحد منا لو ندم على فعل قبيح لانه يضر ببدنه او ماله لم تكن توبة لان
الندم يجري مجرى ان لا يفعل ما فعله من القبيح ولو تمكن من ذلك لزمه ان لا يفعل
لقبحه مسئلة التوبة من ذنب مع الاصرار على ذنب لا يصح
عند ابي هاشم واصحابه وقال ابو علي يصح احتج ابو هاشم بان التوبة
الندم والعزم على ما تقدم ويجب ان يكون الندم على القبيح لقبحه والعزم
على ان لا يعود اليه لقبحه على ما بيناه فاذا ثبت ذلك فلو كان نادما على القبيح
لقبحه لترك كل قبيح فلما لم يترك علمنا انه ندم لا لقبحه فلا يصح توبته والدليل
على انه يجب ان يندم على القبيح لقبحه قد تقدم في مسئلة قبل هذا ؛
فان قيل هلا جاز ان يندم عليه لانه اعظم من الاخر مثلا لو جاز
ذلك لجاز ان يندم على قتل ولد له عالم وهو مقيم على قتل ولد له دونه
وفي عقل كل عاقل فساد هذا الندم والاعتذار علم يصح ؛ ولا يقال
لو ندم على قتل ولده وهو مقيم على كسر قلم له يصح وذلك لان هذا
انما لا نعتد به الا ترى لو ندم على قتل ولده مع الاقامة على هتك
حرمه وسلب ماله لا يعتد بندامه ولدليل اخر
واستدل ابو هاشم رحمه الله على انهم اتفقوا ان من غصب من
انسان شيئا ندم عليه وهو مقيم على المنع مع تمكنه من ذلك انه
لا تصح توبته كذلك ساير المعاصي اذ لا فرق بين الجنس وغير الجنس
واحتج ابو علي بوجوه منها ان ما علم يؤدي الى ان تكون
التوبة معصية لانه يعتقد في شي انه قبيح فيندم عليه فيكون قبيحا
ومنها انه يلزمه ان اليهودي اذا اسلم وعليه عشرة
دراهم مظلمة ان لا يصح اسلامه وفيه خرق الاجماع ومنها
ان عندكم ان المصر ومن تاب من الذنوب الا من واحد سوا وهذا

فاسد ومنها ان التوبة بمنزلة ترك المعقول وترك العقد دون
بعض يصح كذلك الندم ومنها ان المسلمين اجمعوا على ان التوبة من
ذنب دون ذنب تصح فمن قال لا يصح فقد خالف الاجماع والجواب
عن الاول ان هذا الزمكم ايضا اذا اعتقد في طاعة انها معصية
عظيمة
قدم علمنا بما تقوله فهو جوابنا وبعد فانه يلزمه ان يندم على
الصالح اجمع ولا يلزمه ان يندم على عمرعس ؛ وعن الثاني ان اليهودي
انما يستحق عذاب اليهودية لتمسكه بها فاذا ندم لم يكن متمسكا
بها وان لم يكن يلزمه توبة معقاب اليهودية لا يلزمه ولا يوضع عليه
الجزية ويجري عليه احكام المسلمين ؛ وعن الثالث انا لا نقول
كذلك فان النادم على ذنوبه بخلاف حاله حال المصر وان لم يكن يندمه
توبة لان عقابه انقص من عقاب المتمسك بالمعصية ؛ وعن الرابع
ان ترك المعصية يجب لقبحه كذلك الندم وبعد فانه لو ترك معصية
ولم يفعل لا يصح ان يستحق عليها العقاب وهاهنا اذا لزمه العقاب
فيجب ان يندم لقبحه لا ان يندم على الجميع ؛ وعن الخامس
انا لا نسلم الاجماع ونحن نخالف فيه وبعد فان هذه المسئلة
عقلية فلا يصح ثبوت الاجماع بخلافه وقد روي مثل ذلك عن
واصل والحسن والجعفرين وروي نحوه عن الهيثم بن ابراهيم وكيف يدعا
انه خلاف الاجماع

باب المنزلة بين المنزلتين والاسماء والاحكام ❊

مسئلة

يجوز نقل الاسماء من اللغة الى الشرع وقال بعضهم لا يجوز لنا
ان الاسم انما يجري على المسمى بالاختيار والمواضعة لا لجنسه
ولا لشيء من احواله وتعبدنا بالمواضعة فكما يجوز وضع الاسامي

ابتدا كذلك يجوز نقلها ولانه اذا ورد الشرع باحكام لم يكن
يعرفها اهل اللغة ولا لهم لها من اسما يميزها من غيرها ثم لا حرج
من ان يعبر ان يضع اسما مبتدا او ينقل اليها اسما لغويا كما يضعها
اهل الصناعات في ادواتهم التي يحدثونها ومواضعاتهم لها ولانه
اذا جاز تغيير الاحكام بالشرع جاز تغيير الاسما احتجوا
بانه لو نقل الاسم عليه ونقله الحقائق لا يجوز علينا ولم نقل انه
نقض ذلك بل ذلك الاسم باق بعينه وكان يفيد فايدة بالمواضعة
ثم افاد فايدة اخرى بمواضعة اخرى احتج بانه لو نقل
عما وضع له في اللغة لالتبس علينا اذا نقل ودل عليه كما اولى من
اللغة وعليه يحمل والا ادى الى الالباس كما لو تغير الاحكام
مسئلة النقل قد وقع في كثير من الاسما كالصلاة والصيام
والحج والزكاة وغير ذلك من اسما الشرع ومن ذلك الايمان وقولنا
مومن وكافر وفاسق ومنافق وقال بعضهم لم ينقل وهو
باق على اصل اللغة ويقع الكلام بيننا وبينهم في قولنا ايمان
او مومن في هذا الموضع لنا ان الايمان في اللغة هو التصديق
ومنه وما انت بمومن لنا اي مصدق وقد صار في الشرع اسما
لاداء ما امر به من الواجبات واجتناب ما نهي عنه من المحظورات
وقولنا مومن اسم للمصدق لغة وفي الشرع لمن يستحق الثواب
والتعظيم لقيامه بما وجب عليه وقولنا كافر اسم في اللغة
لمن يستر شيئا ومنه تعالى كلا كفارا فر ومنه
حتى اذا القت يدا في كافر اي الشمس اذا غربت ومنه الكفارات
ثم صار في الشرع اسما لمن يستحق عقابا عظيما والفاسق
اسم الخارج من الشي وفي الشرع اسم لمن يستحق قدرا من العقاب
ولكل واحد منهم احكام ثم اذا اطلقت هذه العبارات

بعد ورود الشرع لا يفهم ما كان يفيده اللغة وهذا كما قلنا
في الصلاة انه اسم في اللغة للدعا وفي الشرع لافعال مخصوصة
حتى اذا اطلق لم يفهم الا المعنى المستفاد بالشرع دون المستفاد
باللغة كذلك ههنا ما لم يفهم منها ما وضع له في اللغة علم انه منقول
ولانه لو لم يكن منقولا لا يستعمل على طريق الاشتقاق فكان يجب
ان لا يستعمل بعد تقضي الفعل الا ممتد الوقت علما سمي به
بعد تقضيه وبعد موته علم انه منقول ولانه كان يجب
ان يجوز ان نطلق اسم الايمان على الكافر من حيث صدق شيئا
من الاشيا كاليهودي يصدق موسى فكان يجب ان يسمى مومنا
اذا صدقه وان كذب النبي صلى الله عليه وفي ثبات ذلك
دليل على صحة ما قلنا ولانه تعالى قال قالت الاعراب امنا
قل لم تومنوا دلت الاية من وجهين احدهما انه نفى ان يكون الايمان
هو الاستسلام والانقياد والثاني انه قال ولما يدخل الايمان
في قلوبكم فبين ان ما في القلب ايمان وليس يقتصر على الصفة
لانه ضد التكذيب وانما يوصف به مجازا ولانه تعالى قال وما
كان الله ليضيع ايمانكم يعني صلاتكم وقال تعالى بعد ذكر
الشرائع اولئك هم المومنون حقا يعني من قام بها ونحو ذلك
من الايات ولان الايمان اذا اطلق فهم منه المدح والتعظيم
فلو كان مبقا على حكم اللغة لم يكن كذلك فان قيل
لو نقل لكان لنا طريق نعرف به انه منقول ~~وهو الادلة السمعية~~
والمواضعة على الله تعالى لا تجوز قلنا لنا طريق نعرف به
انها منقولة وهو الادلة السمعية من نص او توقيف واستنباط

ونحو ذلك من ادلة الشرع وقد وردت الاخبار المتظاهرة عن
النبي صلى الله عليه بذلك نحو قوله لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن
ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مومن ونحو قوله لا ايمان لمن لا امانة له
مسئله الايمان عندنا اسم لادا الواجبات واجتناب
المعاصي وقولنا مومن يفيد انه مستحق للثواب والتعظيم ولدلالتنا
في ذلك وجوه منها ما بينا انه اسم منقول عن اللغة الى الشرع
لمن يستحق المدح والتعظيم وليس مستعمل على حد اللغة والمستحق للمدح
هو من ادى الواجبات واجتنب المعاصي فوجب ان يكون الايمان اسما
لجميعها ومنها الايات التي ذكرناها في المسئلة المتقدمة الدالة
على ذلك لانه قال بعد ذكر الشرايع اولئك هم المومنون حقا ومنها
انهم اجمعوا ان قولنا مومن اسم مدح ولو كان مبقا على حكم اللغة لما
انتفى ذلك ونبين اختلاف العلما مقالة قال جهم وبشر
وجماعة من الخوارج الايمان هو المعرفة دون الاقرار باللسان
والخضوع بالقلب ∴ وهذا فاسد لما بينا انه اسم لجميع
الفرايض فغير المعرفة يكون ايمانا ولانه لو جا بالمعرفة والفعل
الاقرار ولا ساير الشرايع لا يوصف بانه مومن ولا يستحق المدح
ولانه لو جا بجميع ذلك وفعل فعلا كان يستخف بالنبي صلى الله عليه ∴
يكفر وهذا ينقض قولهم ولان قولنا مومن لا يخلو اما ان يكون
مستعملا على حد اللغة فلا يختص بالمعرفة او على حد الشرع
فلا يختص به ايضا مقالة وقال جماعة من الخوارج ان
الايمان هو المعرفة والطاعة في كل صغير وكبير وان ترك شيا من
ذلك كفر ∴ وهذه المقالة تتضمن اشيا منها ما هو صحيح وهو قولهم
ان الايمان اسم لجميع الطاعات والمعرفة ومنها ما هو فاسد

وهو قولهم كل من ترك شيا يكفر وسوا كان صغيرا او كبيرا ويبين
من بعد ان في المعاصي صغيرة او كبيرة وانه لا يكفر بترك الواجب
ولا بفعل الكبيرة وقال بعض الخوارج الايمان اسم لجميع
الطاعات غير انهم قالوا كل ما فيه وعيد فهو كفر وما لا وعيد فيه
فمن تركه لا يكون كافرا وهذا كالاول لان قوله انه اسم لجميع
الطاعات صحيح وقوله كل ما فيه وعيد كفر وما لا وعيد فيه ليس
بكفر فهذا غير صحيح لان الوعيد يتناول جميع المعاصي ثم فيه
ما يكون كفرا ومنه ما يكون فسقا ومنه ما يكون صغيرا
مقالة وقالت البكرية الايمان اسم لجميع الطاعات والاصرار
على كل معصية كفر وشرك وهذا خطا لان قوله الايمان اسم لجميع
الطاعات صحيح وقوله الاصرار على المعصية كفر ليس بصحيح
لان في المعاصي ما هو كفر ومنها ما هو فسق ومنها ما ليس بكفر
ولا فسق كالصغاير ∴ قالوا من عصى الله فقد اطاع
الشيطان ومن اطاعه فقد عبده فيكون كفرا وهذا
فاسد لان العبادة هو ان يفعل فعلا يقصد به الخضوع والتذلل
للمعبود وقد يفعل المعصية من لا يقصد هذا ∴ مقالة
وقالت الزيدية الايمان اسم للاقرار والمعرفة واجتناب ما فيه
الوعيد فان ترك شيا من ذلك فهو كافر نعمة كما يقول القايل كفرت
نعمتي واحساني وهذا غير سديد من وجهين احدهما
قوله اجتناب ما فيه الوعيد لانا بينا ان كل فرض ايمان ولا
يختص ذلك بما فيه الوعيد فقولهم يجب اجتناب ما فيه الوعيد

غير صحيح إلا أن يريد وأن ذلك جميع المعاصي فإن جميع ذلك يتناوله الوعيد
صغيرها وكبيرها فإن أرادوا هذا المعنى فهو صحيح   والثاني قولهم كافر
نعمة فإن لم يريدوا إطلاق الكفر فلا مشاحة في العبارات وإن أرادوا
الكفر المطلق فقد ثبت أن الفاسق ليس بكافر   وأن قولهم كافر نعمة
لا يستعمل مع كونه معترفا بنعمة القديم معظما له متقدما على المعصية
مع الوجل والخوف ورجاء التوبة والتلافي ∴ والأقرب أن هذا
معنى خلاف في عبارة وأنه لا خلاف في المعنى بيننا وبينهم إلا أنهم
غيروا العبارات بما يوجب البحث عنها ∴ مقالة

وقالت النجدات الإيمان هو الإقرار والمعرفة بالله وبكل ما جاء
عنده والانها عمل في العمل بجوارحه كالظلم فمن خالف شيئا من ذلك كفر
وما خلف عنه أهل الصلاة مما ليس في العقل رده وإنما هو اجتهاد
وهذا غلط لأنهم جعلوا الإيمان كل فريضة عملية وسمعية ولم
يجعلوا في جملته ما طريقه الاجتهاد وذلك غلط لأن اعتقاده والعمل
به واجب فإذا عدل عنه يكون عاصيا   وقولهم من خالف شيئا
من ذلك كفر غلط لأن في المعاصي ما ليس بكفر ∴ مقالة

قالت الرافضة الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله وبالإمام وبجميع ما جاء
عنهم فأما المعرفة فضرورية فإن أقر وعرف فهو مؤمن مسلم
وإن أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن ∴ وهذا فاسد
لأنهم أخرجوا المعرفة من الإيمان وادعوا أنها ضرورية وليس كذلك
بل هي مكتسبة واجبة ويكون من الإيمان ∴ وقولهم الإيمان
هو الإقرار غلط لأنه يوجب كون المنافق مؤمنا ويبطل ذلك
قوله تعالى ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ∴ مقالة

وقال بعض المعتزلة كل طاعة نفل أو فرض إيمان لكن اسم الإيمان يلزم
باجتناب ما فيه الوعيد ويلزم عند الله اجتناب الكبائر واحتجوا
بأن الكبائر يعذب على فعلها ويتبرأ منه ولا يجوز التبري من المؤمن ∴
وهذا يشتمل على صحيح وفاسد   فأما قولهم الإيمان اسم
للفرض والنفل فقد أجبنا عن سوء حالته وثبتناه من بعد
وقولهم الإيمان اسم يلزم باجتناب ما فيه الوعيد وهذا صحيح
لأن الوعيد يتناول الصغير والكبير إلا أن ترك الصغير لا يحل بهذه
التسمية مقالة وقالت الغيلانية والشمرية هو الإقرار
بالله والمعرفة بجميع ما جاء من عنده وقالوا كل خصلة من الإيمان
إذا انفردت لا تكون إيمانا وإنما تكون إيمانا إذا اجتمع ∴ وهذا
ما بينا فساده وبينا أن غير الإقرار والمعرفة إيمان وكل خصلة من
خصال الإيمان لا يمتنع أن يقال إنها من الإيمان وإنما خالف الفسق
لأنه بخصلة من خصال الإيمان لا يكون مؤمنا حتى يجمع الجميع ∴
وبخصلة من خصال الكفر يكون كافرا ∴ مقالة

وقال أصحاب الرأي الإيمان هو الإقرار والمعرفة وإنه يزيد
ولا ينقص   وحكي عنهم أنه لا يزيد ولا ينقص وقد بينا
فساد هذا ∴ وبينا أن العمل من الإيمان وإذا كان كذلك
فالصحيح أنه يزيد وينقص لأنه إذا كثرت طاعاته زاد إيمانه
وإذا قلت طاعاته نقص إيمانه وقد قال تعالى فزادتهم إيمانا
وأما من يقول إنه يزيد ولا ينقص فما أشد فسادا
لأن ما يوجب صحة الزيادة يوجب صحة النقصان ∴ مقالة

وقال محمد بن شبيب الايمان هو الاقرار بالله والمعرفة بانه واحد
وبصفاته وانبيائه مما لا اختلاف فيه فاما اذا كان من الدين
مستخرجا نحو اختلافهم في الاسما والاحكام والمراد للحق في ذلك
لا يكفر وهذا فاسد لانا دللنا ان غير الاقرار والمعرفة ايمان
وبينا ان المراد لما هو ايمان لا يجب ان يكفر بل قد يكون فاسقا ومرتكبا
لمعصية وبينا انه لا فرق بين المستخرج من الدين وبين المنصوص
عليه في انه من الايمان ⁂ مقالة وقالت الكرامية
الايمان هو الاقرار باللسان فقط وهذا فاسد لانا بينا ان المعرفة
والعلم من الايمان ⁂ ويلزمهم ان يكون المنافق مومنا وان الاخرس
ليس بمقر فيلزمهم ان لا يكون مومنا وقوله من اتى بالاقرار يحكم
باسلامه وانه من اهل الجنة قلنا من اقر يحكم عليه باحكام المقر
فاما قطعا انه من اهل الجنة ومومن حقا فلا ⁂ مقالة
وقالت الاشعرية الايمان هو التصديق بالقلب دون ساير
الطاعات واستشهدوا باللغة ⁂ وهذا غير صحيح لانا بينا
ان هذا الاسم منقول الى الشرع وانه اسم مدح وتعظيم ⁂
ولكان يجب ان يسمى اليهودي مومنا لان كل اسم كان مستقا من
معنى يجب ان يستوفيه فاذا كان المعنى كثر وان الامة اجمعت
انه لا يطلق على كل مصدق بل هو من اسما المدح كقولنا
بر وفاضل وان العهود في اللغة هو التصديق باللسان
فكان يجب ان يقولوا ان الايمان هو التصديق باللسان لا بالقلب
مسئلة قولنا مومن ليس بمشتق وانما هو اسم موضوع في
الشرع لمن يستحق المدح والتعظيم وقال بعضهم هو مشتق

والكلام فيه ما بيناه في المسئلة المتقدمة انه اذا اطلق يفهم منه المدح
وانه لا يقال لليهودي مومن وان صدق ببعض الانبيا والكتب ⁂
فاما عند التقييد فيستعمل بمعنى التصديق الا ترى ان الله تعالى يقول
مومن لموسى عليه السلم مسئلة الايمان والاسلام
والدين سوا عندنا وقال بعضهم ان الاسلام غير الايمان لنا
قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان
مقبول منه وقال تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما
وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فلولا ان الاسلام والايمان
واحد والا لما صح استثنا احدهما من الاخر ⁂ ولان كل واحد
منهما اسم تعظيم يطلق على من يستحق المدح والتعظيم ولان معناهما
واحد احتجوا بقول الله تعالى قل لم تومنوا ولكن قولوا
اسلمنا والجواب ان المراد بالاسلام الاستسلام
والانقياد وما روي في حديث جبريل انه فرق بين الايمان
والاسلام فمن اخبار الاحاد وان ثبت فالمراد به طريقة اللغة
قالوا اللغة تشهد بان الايمان غير الاسلام قلنا
مسلم انه في اللغة كذلك الا انه عند النقل جعلا اسما لمعنى واحد
مسئلة النبي اسم يطلق لمن يستحق تعظيما مخصوصا وهو
ان يكون لا درجة فوقه ⁂ والمومن من يستحق درجة دون
درجة النبي ⁂ والكافر من يستحق عقابا لا درجة اعظم منه
والفاسق من يستحق عقابا دون ذلك وقد خالفنا فيه
جماعة لنا ما بينا ان هذه اسما منقولة من اللغة الى الشرع

فالنبي في اللغة مأخوذ من الانباء وهو الاخبار وليس كل مخبر
نبيا على الاطلاق ∴ والكافر لا يطلق على كل من عصى بما
فاذا ثبت ذلك وعلمنا ان النبي مدح وتعظيم وكذلك قولنا
مومن وعلمنا انه لا تعظيم فوق تعظيم الرسل فعلمنا ان قولنا
نبي يختص بهم ثم من دونه درجة المومنين ∴ والكافر اعظم عقوبة
ثم من دونه درجة الفاسق وهو يستحق قدرا من العقوبة ∴

مسئلة المومن لا يكون مومنا بخصلة من خصال الايمان
ويكون كافرا بخصلة من خصال الكفر ∴ والفرق بينهما ان من اتى
بخصلة مدح لا يستحق المدح ما لم يضم اليه جميع خصال الايمان ومن اتى
بخصلة من خصال الكفر ذم واستحق العقاب يوضحه انهم اجمعوا
ان من امن بنبي لا يكون مومنا ما لم يومن بجميع الانبيا ولو امن بجميع
الانبيا وكفر بواحد فانه يكفر ونظير ذلك ما نقول في الفعل يقبح
لوجه من وجوه القبح وان انتفى وجوه اخر من القبح وحصل فيه
وجه من وجوه الحسن ولا يحسن ما لم يعر عن سائر وجوه القبح

مسئلة مرتكب الكبيرة لا يكفر عندنا خلافا للخوارج لنا
في ذلك وجوه منها ان لمرتكب الكبيرة احكاما ولمرتكب الكفر
احكاما تخالف تلك الاحكام ولو كان جميع الكبائر كفرا لكان
احكامها سوا ولا جرى على الجميع احكام الكفار فمن ذلك
اوجب الله تعالى في السرقة القطع فقط وفي قطع الطريق احكاما
من القتل والقطع والصلب ∴ وفي الزنا الجلد ونحو ذلك
واوجب على الكفار احكاما فيها خلاف الاحكام فعلم ان المرتكب

للكبيرة ليس بكافر كما انه ليس بمومن لان المومن له احكام من وجوب
التعظيم ونحوه تخالف احكام الفساق فكما لا يقال انه مومن كذلك
لا يقال انه كافر ومنها اجماع الصحابة قبل ظهور هذه
الفرقة الخاسرة فانهم لم يكفروا احدا اشرك واجب وارتكاب
محظور لانهم اجمعوا على اجرا الحدود والاحكام عليهم سوى احكام
الكفار وعلى هذا روي عنهم في شارب الخمر ومنها
قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان دل ان الفسق غير
الكفر وقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فاثبت ذنبا دون
الشرك ومنها ما ثبت في الشرع قطعا من وجوب اللعان
عند قذف الزوج زوجته ولو كان ذلك كفرا لانقطعت علائق
الزوجية وصارت اجنبية فلا يجب اللعان ومنها
ان اسم الكفر والشرك اسم ذم لا يجوز اجراوه على احد الا من
جهة السمع ولم يثبت ذلك في الزاني وشارب الخمر فلا يوصف به
ومنها انه تعالى اوجب الحد على القاذف وسماه فاسقا
ولو كان كافرا لما صح احتجوا باشيا منها قوله تعالى
وهل نجازي الا الكفور وقوله اما شاكرا واما كفورا
ومنها تعلقوا بالاجماع قالوا كانوا مجمعين على قولهم
منهم من قال كافر ومنهم من قال انه مومن فاحداث قول
ثالث مخالف الاجماع فلا يجوز ومنها ان الايمان دين معلوم
والكفر دين معلوم فلو كان الفسق منزلة ثالثة لكان دينا معلوما
وله احكام ومنها ان الفسق يضاد الايمان ويمنعه

وذلك يقتضي كونه كفرا ومنها انه لما كان للكفر منزله
وللايمان منزله كان الدار داران دار كفر ودار اسلام ولو كان
الفسق منزله بينهما لكان لها دار ثالثه تسمى دار فسق ومنها
قوله جل وعز ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ومنها قولهم ان الكافر فاسق دل ان الفاسق ايضا
كافر والجواب عن الاول انه ليس المراد
انه لا يجازى الا الكفور باجماع الامه ان المومن والفاسق يجازى
وانما المراد الجزاء المتقدم وهو عذاب الاستيصال وقد قال
في موضع اخر كذلك نجزي كل كفور وقد اجرى الله تعالى العاده
انه لا يعذب بعذاب الاستيصال الا الكفار والجواب
عن الثاني ان الفاسق لا يمتنع ان يكون شاكرا وبعد فلا
يمتنع اثبات ثالث والجواب عن الثالث ان الاجماع
معنا ان مرتكب الكبيره يسمى فاسقا بالاجماع فمن ادعى اسما
اخر يضم اليه فهو خلاف الاجماع ويحتاج الى دليل وبعد
فان الصحابه والتابعين كانوا يتوقفون بين الفاسق والمومن في الموالاه
واقامه الحد كما يفصلون بينه وبين الكافر في الاحكام وذلك بين
مذهبنا وكان الصاحب كافي الكفاه رحمه الله تعالى يقول من قصيده
وصاحب الذنب لدينا فاسق لا مومنا حقا ولا منافق
والكل في تفسيقه موافق فقولي اجماع وخصمي خارق
وعن الرابع ان كان من باب الاعتقاد فهو دين
وان كان من الافعال فليس يطلق عليه ذلك وعن

الخامس ان الفسق يخالف الايمان ويجوز ان يكون فيه بعض خصال
الايمان وبعض خصال الفسق ولم يجب اذا لم يكن ايمانا ان يكون كفرا
وعن السادس انه لا يجب ذلك لان للمومنين احكاما لا
يتعلق بالدار وكذلك الكافر بخلاف الفاسق فان اراد بدار الفسق ما
يستحق من البراءه واللعن فذلك غير ممتنع عندنا ومن اصحابنا
من يقول البلد يقال له دار كفر ودار فسق وليس يريد بدار الفسق
في الاعتقاد كالخوارج ونحوها والجواب عن
السابع ان المراد من لم يحكم بما انزل الله رادا له والجواب
عن الثامن ان الفسق اسم ذم وهو دون الكفر ومن استحق اعظم
الذمين استحق ادناه وليس من استحق ادناه يستحق اعظمه
مسئله مرتكب الكبيره ليس بمنافق خلافا للحسن
واصحابه لنا ان اسم المنافق يطلق على من يظهر خلاف ما
يبطن ولذلك لا يسمى اليهودي لما اظهر اليهوديه منافقا
وان سمي كافرا ولانا نعلم من دين الرسول ان المنافق اسم لمن
ابطن الكفر والذي يويده انه في اللغه مشتق من النافقاء
لانه مشبه بمن ابطن خلاف ما ظهر باليربوع الذي يقصد اخفا
جحره من جانب واظهاره من جانب احتج بوجهين
احدهما قوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون والثاني
لو كان يعتقد الله ورسوله والوعد والوعيد لما اقدم على
المعاصي والجواب عن الاول انه ليس في الظاهر

ان كل فسق نفاق وان فيه ان النفاق فسق وذلك مما لا ينكره ∴ م
يلزمه ان يكون كافرا لقوله والكافرون هم الظالمون ∴ والجواب
عن الثاني تعالى لم قلت انه يدل على انه يعتقد خلاف التوحيد ∴ ولعبد
فانا نجد من الفساق خلاف ذلك لانا نعلم جميع ذلك ولغرض الشهوة يقدم
على قبح مع الخوف والوجل ورجا التوبة ولعبد فهذا يلزمهم ان
يكون اصحاب الصغاير كفارا ∴ ويلزمهم في الانبيا ان يكونوا كفارا وهذا الاجماع

مسئله قالت المرجيه الفاسق مومن بايمانه فاسق بفسقه
وعندنا لا يطلق انه مومن فان اراد به الايمان اللغوي جاز لعدوان
يقيد فيقول مومن بالله ورسوله لنا قوله تعالى بئس الاسم الفسوق
بعد الايمان وقال تعالى افمن كان مومنا كمن كان فاسقا لا يستوون
ولانا بينا ان المومن من يستحق المدح والتعظيم وذلك يحصل بان يفعل
الواجبات ويجتنب الكبائر والفسق اسم ذم بدليل ان الامه
اجمعت على انه يذم بهذا الاسم ووصف تعالى القاذف بانه فاسق
ذماله ووصف المسلمون الزاني والقاتل بذلك فدل جميع ذلك على
انه اسم ذم فلا يجوز ان يجرى على من استحق الذم اسم المعظم ∴
ويدل عليه ان اجرا هذا الاسم عليه ليس على سبيل الاشتقاق
لانه اذا تاب لا يسمى فاسقا واذا مات يسمى فاسقا ولو كان على طريق
الاشتقاق لما صح ذلك دل انه اسم ذم ∴ فقالوا
لما اجرى عليهم احكام المومنين وجب ان يسمى مومنا قلنا
لان احكام المومن يجرى على الفساق وقد يختلف بعض احكامه
كاللعن والتبري فقالوا معه ايمان وفسق قلنا

الايمان اذا اطلق هو ان يفعل جميع الواجبات ويجتنب جميع الكبائر
فاذا لم يات به لم يسم مومنا مسئله قالت
الزيديه الفاسق كافر نعمه وعندنا لا يسمى بذلك لنا
ان شكر النعمه معروف وكفر النعمه ما يتاتى ذلك نحو ان يستر
نعمه او يجحدها او يستخف به فلا بد في كفر النعمه من ان يكون متعلقا
بالنعمه على وجه مضاد لتعلق الشكر به ولا يوجد ذلك في شرب الخمر
∴ ولان العبادات وجه وجوبها كونها مصلحه ولا يكون شكرا
وتركها لا يكون كفرا ولانه لو كان ترك هذه الامور لعبد
الشرع كفرا لنعمه الله لوجب قبل الشرع ان يكون العاقل
كافر النعمه فاما قوله تعالى اعملوا ال داود شكرا فمجاز
لان العباده لما كان نعمه فشبه بالشكر الذي يجب اجل النعم
∴ وقوله عليه السلم افلا اكون عبدا شكورا فانما اراد به
الاكثار من عبادته عند ظهور عظم نعم الله عليه ∴ وقوله تعالى
اما شاكرا واما كفورا فالمراد اما شاكرا للنعمه او كفورا لها
لان العبد لا يخلو من هذين عند الداعي مسئله
قال ابو علي لا يعلم المر انه يستحق المدح والتعظيم ولذلك يصح
الاستثنا فيقول انا مومن ان شا الله ∴ وابو هاشم ربما يوقف
فيه وربما يوافق في المذهب ويخالف ابا علي في العله ∴
وذهب القاضي الى انه لا يبعد ان يعلم المر في الحال انه ادى
ما وجب عليه اذا كان المكلف يضبط امر نفسه وعن بعضهم
انه يطلق بانه مومن ويعلم ذلك من نفسه اما ابو علي

فيقول انا لا نعلم في كل حال انه ادى ما كلف ووجب عليه ام لا
فلا يصح ان يقطع عليه   قالوا هاشم نقول يجوز ان يعلم ويجوز
ان لا يعلم فيوقف   والقاضي يقول ربما يعلم اذا اهمه امره
وضبط افعاله   **فصل**   ومن فروع هذه
المسئلة قولهم انا مومن ان شاء الله فمنهم من منع الا مع
الاستثنا   ومنهم من منع الاستثنا   ومنهم من خير
والقول الاول مروي عن سفيان الثوري وجماعة من اصحاب الحديث
والقول الثاني مروي عن جماعة   والثالث عن الاوزاعي فاما
عندنا فعلى الخلاف الذي ذكرنا والعلة فيه ما ذكرنا انه لا يقطع في
الحال انه ادى ما كلف فان اراد به في الحال فهو على ما ذكرنا ان علم
انه ادى ما كلف يجوز الاطلاق والاستثنا   فاما في المستقبل
فلا يعلم ما يؤول حاله اليه فلا بد من الاستثنا   **مسئلة**
الايمان يزيد وينقص عندنا خلافا للجماعة والغرض بذلك قد ذكر
قاضي القضاة في بعض كتبه ان المراد بقولنا انه يزيد وينقص ان
بعضهم يفعل من الواجبات اكثر مما يفعله بعض وكذلك النوافل
وذكر في بعض كتبه ان المراد بذلك ان واجبات المكلفين تختلف
بحسب اختلاف احوالهم فالواجب على الغني ربما زاد على الواجب على
الفقير   وكذلك القول في الذكر والانثى والحائض والطاهر
فلاجل ذلك قال ان الايمان يزيد وينقص لان الطاعات
من الايمان على ما قدمنا وذكر يزيد وينقص   ولانه تعالى قال
فزادتهم ايمانا   فاما قولهم انه قال اليوم اكملت لكم دينكم
والدين والايمان واحد دل انه لا يزيد ولا ينقص   عبو صحيح

ان المراد بيان ما يلزمنا من العبادات   وبيان ما نهانا عنه من المعاصي
والعقد فان الذي جعلنا لا يجوز ان يضاف كماله الى الله تعالى فلا بد
من حمله على بيان النهي   **احتج** بانه مامور بالايمان
فوجب ان يكون محصورا قلنا من قال انه اسم لادا الواجبات
والانتها عن القبائح فهو محصور   ومن قال اسم للطاعات فهو واجب
وندب وقد دل عليه   **قالوا** لو كان جميع الطاعات
ايمانا لكان من ترك واجبا فقد ترك الملة قلنا الملة
عند ابي علي ما يكفر المرء بتركه   وعند ابي هاشم كل دين ملة الا انه
لا يطلق اسم ترك الملة الا عند ترك ما يكفر به نحو العلم بالله ورسوله
ونحو ذلك ولهذا يقال ملة الاسلام فان العاصي ملته الاسلام
بينا ولو حمله الاسلام والايمان دون الاحاد فاذا خالف الجميع
وتركه حينئذ يوصف بانه ترك الملة وخرج عن الملة   **مسئلة**
الايمان اسم لادا الواجبات عند الشيخين وقال ابو الهذيل النوافل من
الايمان واليه يذهب القاضي وقالت المرجئة الاعمال ليست من الايمان
اما الكلام مع المرجئة فقد مضى   واما الكلام مع
الشيخين فوجهه قولهما ان من لم يتنفل لا يقال انه ناقص الايمان فلما
قال ذلك في تارك الفرض   ولانه لو كان من الدين والايمان لما
كان احد كامل الايمان لان النوافل لا نهاية لها والانبيا يوصفون
بذلك وان اخلوا بالنوافل   وقد ادعى ابو هاشم الاجماع
في ذلك   واما وجه قول ابي الهذيل ان الامة مجمعة على
ان النوافل من الدين كما يقولون في الفرائض   وما ادعاه

من الاجماع وغير مسلّم كيف واكثر شيوخنا يخالفون فيه كواصل
وعمرو وبشر بن المعتمر وابي الهذيل وقوله من اخل بالطاعة لا الاعمال
ناقص الايمان قلنا ومن ارتكب صغيرة لا يقال ناقص الايمان وان كان
تركها من الايمان وانما يقال ناقص الايمان ذما وكامل الايمان مدحا
ولا مدخل للنوافل في ذلك واما المرجئة فقالوا لو كان
الايمان عبارة عن الواجبات والله تعالى يفعل الواجب لوجب ان
يسمى به قلنا هو عبارة عما يستحق به الثواب فاما ان يدخل
المولد في فائدة الاسم انه يكون شرطا فيما يفيده الاسم وعلى
الوجهين يزول السؤال ولهذا قلنا ما يكون كفرا لو فعله تعالى
لا يوصف بذلك لان استحقاق العقاب يستحيل عليه قالوا
الايمان لا يختلف فلو كانت الطاعات منه لاختلف ولو كان دين الله
مختلفا قلنا هذا التشنيع بالعبارة ومثل ذلك لا يطعن في المعاني
ويصح ان يقال في الايمان ان ايمان احدهما اكثر من ايمان الاخر
وهذا معنى قولنا يزيد وينقص قالوا لو كان ذلك من
الايمان لكان قولنا كامل الايمان لا يكون مدحا وقولنا ناقص الايمان
ذما لان من لم يفعل النوافل لا يذم قلنا كامل الدين مدح وناقص
الدين ذم فلا يستعمل المدح الا فيمن ادى الواجب ولا الذم الا فيمن
اخل بالواجب قالوا لو كانت النوافل من الايمان لما صح فيه
الزيادة والنقصان قلنا انما يصح ذلك في الواجبات لما ذكرنا ان
قولنا كامل الايمان مدح وقولنا ناقص الايمان ذم وذلك يصح في
الواجبات قالوا قد وردت ايات عطف العمل
على الايمان ودل انه غيره قلنا اكثر ذلك ورد مقيدا والمراد
به التصديق كقوله تعالى من يؤمن بالله وانما العطف عليه لتفخيمها

وتاكيدا وان كانت الاعمال داخلة فيه كقوله ورسله وجبريل
وميكائيل والصلاة الوسطى مسألة المقلد للحق ناجٍ
مؤمن عند ابي القسم وعند جماعة المعتزلة ليس بمؤمن وقال
بعضهم هو مؤمن عندنا لا ندري ما حاله عند الله لنا
ان المؤمن من يستحق الثواب والمقلد يستحق العقاب لانه لا فرق
بين المعتقد الحق بغير حجة وبين ان يعتقد الباطل في انه مبطل
من حيث اقدم على اعتقاد لا يسكن نفسه اليه ولان الواجب
العلم والعلم هو ما تسكن النفس اليه وذلك لا يحصل الا بحجة فمن
اعتقد من غير حجة فلم يؤد ما كلف وقد ورد الكتاب بذم
المقلد ودل انه يستحق العقاب احتج ابو القسم بوجوه منها
ان المقصود هو ان يعتقد الحق فاذا اعتقد وسكنت نفسه اليه
جاز ورب عامي نفسه اشد سكونا الى ما يعتقده من العلماء
ومنها اجماع الامة من لدن النبي صلى الله عليه الى يومنا
هذا ان من يدخل في الاسلام يعرض عليه ولا يلقن الحجج ومنها
ان المنع منه يؤدي الى ان يستحق على اعتقاد التوحيد العقوبة
والجواب عن الاول ان المقصود ان يحصل سكون النفس
الى ما اعتقده ولم يحصل وعن الثاني ان من رغب في
الاسلام لا بد انه ظهر له صحته بحجة حتى اختاره والجواب
عن الثالث انه يعاقب على الاقدام على قول لم يعلم صحته
قالوا النبي يقبل قول الرسول فيه قلنا ما لم يعلم
الله تعالى لا يعرف رسوله الا انه بالمعجز ويصح ان يعرف الله تعالى

مسئلة ولعزو ستوله معد اعتقد بحجه

الكفر والشرك شي واحد وانما اختلفا في اصل اللغة فاما في
الشرع فهما اسم ذم لكل من خالف الاسلام واستحق عقابا عظيما
فاما المنافق فهو كافر لانه اسم لمن ستر الكفر واظهر
الايمان وقال بعضهم الكفر شي والشرك شي اخر ثم اختلفوا
في معناهما وانما قلنا انهما من طريق اللغة اسمان مختلفان لان
الكفر ماخوذ من الستر والتغطية والشرك ماخوذ من الاشتراك
الا انهما نقلا من اللغة الى الشرع فصارا اسما ذم لمن عظم عقابه
وله احكام في الشرع مخصوصة في احكامه كالقتل والسبي او الجزية
على الصغار والمذلة ولذلك احكام بعد الموت كالتمييز في المقابر
والصلى عليه واحكام تشمل الحالين كوجوب التبري والمعاداة
وجميع اجناس الكفر تستوي فيه ولذلك تسمى الشاك في الله كافرا
كما تسمى الجاحد كافرا والراد كافرا فاما المشرك معنى
الشرع اسم لكل كافر يدل عليه انه لو كان مبنيا على اصل
اللغة لكان لا تسمى بذلك الا من ادعى شريكا مع الله واتفقت
الامة ان قوله اقتلوا المشركين يتناول جميع الكفار
فاما المنافق فلا شك انه كافر وقد اجمعوا على ذلك
وقد نطق القران بذلك في قوله ان المنافقين هم الكافرون

مسئلة كافر ارسل حجرا الى نبي ثم امن قبل
وصولها اليه فهذا الفعل يسمى كفرا وفاعله لا يسمى كافرا
وقال ابو القسم لو خليا والقياس لكنا لا نسميه كفرا وذكر

ان فاعله يسمى كافرا الا ان هذا الفعل مما يستحق به العقاب
العظيم ولا شبهة انه كان كفرا وقت الرمي وبالتوبة لا يتغير
حال الفعل وان يعتبر حال الفاعل في استحقاق العقاب مخرج هو
من ان يسمى كافرا ولهي الفعل كفرا فاما المرتد اي فلا يسمى
كافرا لانه اسم لمن تبرى بالطاعة وبذلك لا يصير كافرا لانه لا يستحق
عقاب الكفار واحتج ابو القسم بانه لو كان كفرا لسمي فاعله
كافرا قلنا هو ليس بشي ولذلك لا يوقف من يفعل الفعل
ويستعمل بعد الموت وقد انقضى فعله ولا يستحق التايب وان
كان قد سماه فاما الفاعل فلا يسمى كافرا لانه بالتوبة سقط
عقابه فلم يستحق ذلك العقاب فلا يسمى كافرا واحتج
ابو القسم بان ما فعله كفر فوجب ان يسمى فاعله كافرا قلنا
وان كان كذلك فقد خرج بالتوبة من استحقاق العقاب
واسم الذنب فهو كالتايب الذي لا يستحق ان يقال انه كافر

مسئلة الكفار يدخل في افعال القلوب
ويشترك فيه العرض والاعتقاد ويدخل في ان يفعل وان لا
يفعل وقالت طايفة منهم الكرامية انه لا يدخل في افعال
القلوب وقال بعضهم لا يدخل في افعال الجوارح وانما يدخل
في افعال القلوب وقال بعضهم الكفر يدخل في الاقوال
وقال بعضهم الكفر يدخل في ان يفعل ولا يقع في ان لا يفعل
وعندنا يدخل في افعال القلوب وافعال الجوارح وفي ان
يفعل وان لا يفعل والاصل فيه ان دخول التكفير في

المذاهب مجمع عليه كمذاهب الثنوية والملحدة والزنادقة وكمذاهب
اليهود والنصارى وقد نطق القرآن بذلك واجمعت الامة عليه
وعلم ذلك من دينه ضرورة وانما اختلفوا في اهل القبلة بعضهم لا يكفر
احدا وبعضهم يكفر ثم اختلفوا على التفصيل الذي قدمنا
والدليل على انه يدخل في افعال القلوب ما اجمعوا من ان الجهل
بالله كفر وان العزم على الكفر كفر وقد قال تعالى ولما يدخل الايمان
في قلوبكم دل ان الايمان والكفر داخلان في افعال القلوب والدليل
على انه يدخل في افعال الجوارح ما اجمعوا عليه ان عبادة الصنم
والاستخفاف بالنبي كفر والدليل على انه يدخل في الاقوال ان
اظهار كلمة الكفر كفر وقال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو
المسيح بن مريم وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة والدليل
على انه يدخل في ان لا يفعل ان من لم يعرف الله مع تمكنه يكفر ومن لم
يعرف رسوله يكفر **مسألة** الاكفار يدخل مع
التأويل خلافا لبعضهم لنا ان ما يعتقدونه بتأويل او يفعلونه بتأويل
لا يخلو اما ان يكونوا مصيبين او مخطئين وبطل الاول لان الكلام
في المخطئ فاذا ثبت انه خطأ ثبت انه قبيح ولا يمتنع ان يبلغ حدا يستحق
العقاب العظيم ولا يقال ان بالتأويل يمتنع من ذلك لانه جهل زائد
لانه اعتقد كون الشبهة دليلا واعتقد كون الجهل علما وسبيل
هذا لا يخرج المعصية من كونها عظيمة فاذا صح ما ذكرنا وجب للفعل
صفة كفر اذا وقع بلا تأويل والصفة قائمة مع التأويل فكيف يؤثر فيما
ذكرناه ∴ ولان الكفرة اكثرهم يعتقدون الكفر بتأويل وشبهة
ويناضلون عنه بتلك الشبهة ومع ذلك لا خلاف انهم يكفرون فان لم
يؤثر التأويل في كفرهم كذلك ما عرفناه ∴ ولان الشبهة والتأويل

لو اثر فيه حتى جعل الكفر غير كفر ورده عن ذلك وجب ان يؤثر في
قبحه حتى لا يكون قبيحا وهذا فاسد ولان تأويل المشبهة اي
الكتاب كتأويل الكفار جحد العقول فاذا لم يمنع ذلك من كفرهم
كذلك هؤلاء ولانهم اجمعوا ان من استحل الخمر او شتم الله
بعد قبول الاسلام يكفر وان كان بتأويل فان قالوا
كيف يصح التكفير مع تمسكه بالايمان قلنا بخصلة من خصال الكفر
يكفر ولا يحتاج الى خصال كثيرة حتى يصير مؤمنا حتى لو عدمت
واحدة لم يصح اسلامه وقوله انه روي عن النبي صلى الله عليه
لا تكفروا اهل قبلتكم من الآحاد وان ثبت فالمراد من لا يستحق ذلك
مسألة لا يصح اثبات الكفر الا بدليل سمعي الكلام
ها هنا يقع في فصول اربعة اولها ان الكفر لابد ان يكون له
طريق يعرف به والثاني ان ذلك الطريق يجب ان يكون
سمعيا والثالث ما الطريق الى معرفته والرابع انه
يجوز ان يكون فسق لا دليل عليه نعلم ذلك به اما الفصل
الاول فلان للكفر احكاما لا يمكن تعلقها به وتنفيذها الا بعد
معرفته وفاعله فوجب ان يثبت فيه طريق يعرف به كما ان الزنا
لما كانت له احكام لا يمكن تنفيذها الا بعد معرفة الزنا وجب ان
يكون لنا طريق الى معرفته يوضحه انا لو تعبدنا بتلك الاحكام
من غير معرفته ما به تتعلق الاحكام لجرى مجرى تكليف ما لا يطاق
فان قيل قد يفعل في نفسه كفرا لا نعرفه علمنا انه فعل
لابد ان نعرفه ولكن قلنا لابد من طريق نعلم به اذا وقع كان
كفرا واما الفصل الثاني فان المعاصي منقسم

الى كفر وغير كفر وغير الكفر الى صغير وكبير وانما هو بحسب استحقاق
العقاب وذلك لا يعلم الا بالسمع فكذلك الكفر لا يعلم الا بالسمع

واما الفصل الثالث

فالطريق فيه ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري ما يعلم من
دين الرسول ان ذلك كفر كعبادة الاصنام واليهودية والنصرانية
والمجوسية وانما علم ذلك ضرورة لحصولها في زمانه صلى الله عليه
وظهر التكفير والمجاهدة والاحكام واما المستدل
عليه فعلى وجوه منها نص الكتاب او السنة المتواترة
او الاجماع او القياس وينقسم ذلك الى وجهين احدهما ان يعلم
في بعض الافعال انه اعظم مما ثبت انه كفر وجملة ما يكون كفرا
لا يخلو من وجهين احدهما ان يكون له تاثير فيما يلزم من معرفة
الله ومعرفة رسوله ومن عبادته وتعظيمه والثاني ما يكون
اظهارا له ودلالة عليه فلذلك قلنا الجهل بالله كفر وكذلك
من لا يفعل المعرفة او يشك فيها او في صفة من صفاته او في
الرسول او يرد عليه او يستخف بحقه او اظهر الجحد بلسانه

الذي نعى الكفر والاذن ان يعلم في بعض الافعال

فاما الفصل الرابع

فلان الفسق ليس له حكم لا يتم الا بمعرفة الفسق والفاسق
مجازا ان يكون فسقا لا يدل عليه ولا يقال ان الذم من احكامه
لان الذم يمكن ان يفعل مع العلم بالصفة كما يمكن ان يفعل مع
العلم بالعين وامارة الشهادة فليس حكمه كحكم الفسق

لانه قد يتردد بين ما هو كفر ومن ليس بفاسق كالمغفل ونحوه ويدل
عليه ايضا انه يجب تعريف كل الفسق كتعريف الصغائر وهذا
لا يجوز قال ابو رشيد فما عندي سوا يجوز ان يكون
كفرا غير معلوم ولا يجب تعلق الحكم به واما الاحكام تعلق بما
يظهر وهذا لا يجري على المنافقين وان كانوا كفارا

مسئلة
العزم على الكفر كفر وعلى الفسق فسق عند ابي علي وعند
ابي هاشم لا يجب ذلك على الاطلاق بل لابد ان يكون دون المعزوم
عليه حتى ان ادنى منازل الفسق العزم عليه لا يكون فسقا
وادنى منازل الكفر العزم عليه كفر وقد بينا هذه المسئلة

مسئلة اتفق شيخانا ان اظهار الكفر عند الاكراه لا يكون كفرا
ثم اختلفا في اظهار كلمة الكفر عند غير الاكراه فقال
ابو علي يكون كفرا وقال ابو هاشم لا يكون كفرا الا مع مطابقة
الاعتقاد ويستوي حالة الاكراه وحالة الاختيار وجه
قول ابي علي ان عند اظهار كلمة الكفر يحكم بكفره ويجري عليه
احكام الكفار ولانه لو لم يكن كفرا لجاز ان يحسن في بعض
الاحوال او لبعض المنافع لان ما يحسن لدفع الضرر لا يمتنع
ان يحسن للنفع واما ابو هاشم فيقول لو كان كفرا
لما جاز ان يبيحه الله تعالى عند الاكراه كسائر انواع الكفر
من اعتقاد وغيره فلما اباح دل انه لصورته ليس بكفر
فان قيل فعلى هذا وجب ان يقطع في كل ما يحسن عند
الاكراه ان لا يقطع بانه كفر قلنا كذلك نقول فلا فرق بين

الاقوال والافعال منه فانه لو اكره على عبادة الصنم يجوز
اظهارها كما يجوز اظهار الثالث بلا اله اذا اكره عليه وكما ينوي
بالقلب الحكاية ينوي بالفعل دفع الضرر او العبادة لله تعالى
فاما ما يكون كفرا بالصيغة فانه لا يباح ولا يخرج من
كونه كفرا بالاكراه وغيره فان قيل فوجب ان
لا يحكم بكفر من اظهر كلمة الكفر حتى يعلم عقيدته قلنا
لم نتعبد بما يظهره المرء باختياره الا بما يقتضيه ظاهر كلامه
اذا كان متكلما بلغة معروفة والامام كلف باجراء حكم
الكفر على من اظهر الكفر على الظاهر دون الباطن كما كلف
باجراء الاحكام بالبينات وان جوز خلافه وكما يحكم عما وجد
في دار الكفر بحكم الكفر وان جاز خلافه وكان ذلك ابدال
على التحقيق مسئلة من اثبت الرؤية من غير كيف
وتشبيه لا يكفر عند اهل العدل والاسكافي وهو قول
شيخنا وقال النظام وبشر والجعفران واكثر البغدادية
يكفر لنا انه غير مشبه ولا جاهل بالله فلا يكفر وان هذا
غلط وقع له في كيفية الرؤية وهذا كما لو قال قائل الحركات
ترى لا يكون جاهلا بها وانما يكون جاهلا بحال المرئي وكذلك
من قال الارادة ترى واستدل ابو القاسم بان المرئيات في
الشاهد مختلفة ومتضادة فكيف تعالى من وصفه بانه يرى بانه
مشبه احتجوا بانه باثبات الرؤية مشبه

والجواب ما بينا يوضحه انه يصح ان يعرف الله تعالى
بجميع صفاته ولا يخطر بباله مسئلة الرؤية فليس فيه جهل بالله تعالى
واذا نفى التشبيه عقدا باعض فاما ان يكون مشبها فلا
وعلى هذا قلنا من قال انه جسم ولا يعني معنى الجسم لا يكفر
ويكون غالطا في العبارة او يكون مناقضا وعند ابي علي
يكفر لان لفظه تشبيه فاما من قال بالتشبيه فيكفر على ما نبينه
مسئلة من اطلق القول بان الله تعالى قضى المعاصي
وقدرها فان عنى معنى صحيحا نحو ان يريد انه علمها او بين
احوالها لا يكفر وان عنى انه خلقها يكفر وقال بعض
مشايخنا يكفر اذا اطلق لنا ان القضاء يحتمل معاني فاذا قال
عنيت وجها صحيحا وهو العلم فقد اشار الى معنى صحيح
فهو غير مخطئ فضلا عن ان يكفر ولانه اشار الى لفظ صحيح
عبر عنه بعبارة صالحة وانما اخطأ في اطلاق العبارة ولا
يخطئه في المعنى واذا عرف غرضه لم يكفر فاما
من قال انه بمعنى الخلق فيكفر لانه اضاف القبائح الى الله تعالى
ولانه لا يمكنه معرفة الله تعالى اصلا ولانه لا يمكنه ان يعرف
صحة النبوات والشرائع على ما نبينا في خلق الافعال ولان من
قال الله ظالم يكفر بالاجماع وهذا يلزم من قال بخلق الافعال
مسئلة من قال القران ليس بقديم ولا مخلوق ولكن
هو محدث لا يكفر ومن قال انه قديم يكفر فاما من قال

ليس بمحدث يكفر ولو قال هو غير الله يكفر وعن جعفر بن حرب
اذا قال لا اقول مخلوق ولا اقول ليس بمخلوق لا يكفر فاما
من قال ليس بمحدث لا يكفر وان كان هو من الخواص والعلما يكفر
والاصل فيه ان التكفير لا يصح بالعبارات وانما يصح بالمعاني
فوجب ان يوقف عليها فان قال اقول انه محدث غير الله ولا
اقول انه مخلوق فانما غلطه في العبارة ومعنى المخلوق في اللغة
فلا يلزمه التكفير وان كان مخطيا فاما من قال ليس بمحدث
وقد عرف حقيقة المحدث يكفر لان كل موجود لا يكون محدثا
يجب كونه قديما فقد اعتقد في القران انه قديم ومن اثبت
قديما مع الله تعالى يكفر ومن قال لا اقول ان القران غير الله يكفر
للاجماع انه غير الله ولما يعلم من دين الرسول ضرورة فالراد لذلك
راد للرسول مسئلة في احكام المجبرة والمشبهة
الكلام يقع في ثلاثة فصول اولها في تكفيرهم والثاني
في احكامهم والثالث هل بينهما فرق اما الاول
فنقطع في كفر المشبهة لوجوه منها انه لم يعرف الله تعالى
مع التمكن من معرفته ومنها انه وجه العبادة
الى صورة فصار كعابد الصنم ومنها انه يجب ان من
جهل صدق الرسول وكذبه كفر والجهل بالله اضر في الدين
ومنها انه شبه الله بخلقه ومنها انه جهل بالله
فاما المجبرة فتكفر من جهات منها

انه ينفي المحدثات عن الفاعلين في الشاهد فقد سد على نفسه
طريق معرفة الله تعالى بصفاته فيكفر ومنها اضافتهم
القبيح الى الله تعالى فلا يمكنهم ان يثبتوا الكتاب ولا السنة ولا النبوة
ومنها تجويزهم على الله تعالى تكليف ما لا يطاق وانه يعذب
عليه ومنها قولهم انه يجوز ان يعذب بغير ذنب
ابتدا ويجوز ان يعذب الانبيا والمومنين ويثيب الفراعنة
الى غير ذلك من الوجوه فاما الذي يلزم المجبرة
والمشبهة من الوجوه التي يكفرون بها كثيرة :. ومن اثبت مع الله
قديما كفر لانه في حكم الثنوية فاما الخلاف في الارادة
فمن اضاف شيا الى ارادته يكفر ومن لم يضف لا يكفر :.
واما احكامهم فاحكام المرتدين يستتابون فان تابوا
والا قتلوا :. ولا تحل الصلاة عليهم :. ولا يجوز تغسيلهم على ما
هم عليه وهو قول ابي علي وجعفر بن مبشر واختيار قاضي القضاة
وقال ابو هاشم في احد قوليه حكمهم حكم اهل الكتاب
وهو مذهب ثمامة وقال ابو القسم هم من اهل الملة يجري
عليهم احكام المسلمين اما ابو علي فيقول لما اظهروا الشهادتين
ثم اظهروا التشبيه او الجبر كانوا في حكم المرتدين واما
ابو هاشم فيقول ان في اهل الكتاب من يقول بالتشبيه والجبر
ويجري عليهم احكام اهل الكتاب لتمسكهم بكتاب كذلك
الجبري وذكر الشيخ ابو عبد الله انه لا يمتنع وان

فيلزم المجبرة والمشبهة ان يختلف التعبد فيجري على اهل الكتاب
احكامهم وان قالوا ان المجبرة والمشبهة ولا يجوز ذلك في المسلمين
فاما كونهم من اهل الملة ومن الامة فبعضهم يقول ليسوا
من اهل الملة ولا من الامة وبعضهم يقول هم منهما وبعضهم
يفرق بين الامة والملة وعندنا ليسوا من اهل الملة لان الملة
دين النبي صلى الله عليه والكافر ليس من اهل دينه فاما
الامة فالاصل فيه من بعث الله وفي التعارف من صدقه
فيصح ان يوصفوا بانهم من الامة احتجوا بانه كما يصح ان
يقال من امة النبي صلى الله عليه من حيث صدقه صح ان يقال من
اهل ملته فاما الثالث فعندنا لا فرق بين المجبرة
والمشبهة في التكفير وقال محمد بن شبيب المشبه كافر والمجبر ليس
بكافر لانه غلط في افعاله وقال الاسكافي كفر المجبرة اشد
من كفر المشبهة والاصل فيه ان حالهما متقارب في الكفر
واي الكفرين اعظم هو موقوف على السمع واعتلال محمد بن
شبيب غلط لان من قال بالجبر لا يمكنه معرفة الله تعالى فهو في الجملة
كالمشبه مسئلة الشاك في كفر المجبرة والمشبهة
اختلفوا فيه فقال الاسكافي وجماعة هو كافر :: والشاك
الثاني توقفوا فيه وقال قوم الشاك الثاني ايضا كافر ::
وكذلك الثالث والرابع وتوقف بعضهم في الشاك الثالث
والذي نقوله فاما انه ان شك في كفرهما مصوبا لرايهما
يكفر وكذلك ان شك في خطايهما لانه غير عارف بالله تعالى

فاما اذا علم خطاهما وشك في كفرهما فهو غير كافر لان العلم
بان المعصية كفر سمعي وكذلك فيما يخص بتكليفه الامة ومن يجري
مجراها الا انه يلزمهم اجزاء احكام مخصوصة عليهم على ما قدمناه
مسئلة المجبرة والمشبهة لا يعرفان الله تعالى وقال
الاسكافي المشبه لا يعرفه والمجبر يعرفه وقال قوم
المجبر والمشبه يعرفان الله تعالى من وجه ويجهلانه من وجه
وقال ابو الهذيل من عرف ان للمحدثات محدثا فهو عارف
بالله تعالى على الجملة دون التفصيل وان كان مشبها :: والذي
نقوله شيخانا ان المشبه ليس بعارف بالله تعالى البتة وان اختلف
عللهما فابو علي يقول اذا قال المحدث جسم فقد افسد اعتقاده
الاول لان العلم بالشيء انما يثبت اذا علمه بما يختص من الصفات التي
يبين بها من غيره والمجبر فمن حيث نفى تعلق المحدث بالمحدث اصلا
لا يمكنه معرفة الله تعالى ويستوي في ذلك كل المجبرة فاما
ابو هاشم فيقول متى لم يعرف الله تعالى بصفته التي بها يفارق
غيره لم يكن عارفا مسئلة اختلفوا فيمن خرج
الى قول هو كفر من جهة التاويل كالمجبر والمشبه وغيرهما فقال
شيخانا والقاضي انهم من الامة واهل الصلاة وقال بعضهم لا يوصف
بذلك لنا ان الامة في الاصل من بعث النبي اليه وفي العرف من
صدقه وقبل منه وهما قد صدقاه وقبلا منه واعتقدا وجوب
شريعته فلا يمتنع وصفهما بانهما من اهل الصلاة وان لم نصفه بانه

بانه مومن وكذلك نقضه بانه من الامه والمقصد ما ذكرنا
مسئله هل نصلي على المجبر والمشبه وهل يدفن في مقابر
المسلمين اختلفوا فيه فقال ابو القسم وجماعه انهم من اهل
المله يجب الصلاه عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين ولا نسبي ذراريهم
وقال قوم لا نصلي عليهم ويسبون وقال بعضهم لا نصلي
عليهم ولا يسبون ولا نسبي ذراريهم وعند شيخنا ان المجبره
والمشبهه كفار ولا معتبر في الكفر بنوع دون نوع في الصلاه
والدفن ولذلك يستوي اهل الكتاب والحربي واهل الذمه وعبده
الاوثان كذلك المجبره والمشبهه فاما سبيهم وسبي ذراريهم
فمن جعلهم مرتدين اجرى عليهم احكام المرتدين ومن جعلهم من اهل
الكتاب اجرى احكامهم عليهم وهذا اختلفوا فيه مسئله
اختلفوا في قتلهم فاطبق اصحابنا ان الامر فيه الى الامام كسائر
الحدود غير هشام بن عمرو فانه جوز قتلهم غيله اذا امن على نفسه
لنا ان قتل المرتد لمنزلة الحدود فكان ذلك الى الامام كسائر
الحدود واستدل ابو علي بالاجماع المتقدم ان الحدود
لا يتولاها الا الائمه والقضاه وقوله انه مباح الدم قلنا
وان كان كذلك فهو يجري مجرى الحدود فيكون الى الامام
مسئله قول الطفل الله ثالث ثلاثه قال ابو الهذيل
انه كفر وكذب ووزره موضوع عنه وقال النظام ليس بكفر
ولا كذب وقال الجاحظ انه ليس بكذب ايضا وعند
شيخنا انه كذب وليس بكفر لنا ان الكفر عباره عن الفعل
الذي من حقه ان يستحق به العقاب العظيم اذا لم يكن هناك مانع

وهو من الاسما الشرعيه فاذا ثبت ذلك وما يفعله الطفل لا يستحق
به العقاب وجب ان لا يوصف بانه كفر ولا فسق ولذلك
لو زنا لا يوصف بانه فاسق وان وقع البالغ به ولان قوله
كفر اسم ذم فلا يجري على الطفل فاما الكذب فخبر مخبره بخلاف
خبره وهذا موجود في حق الطفل واما الجاحظ فبناه
على اصله ان الخبر اذا لم يعلم انه كاذب لا يكون كذبا وقد بينا
ان الصدق والكذب لا يقف على العلم مسئله
من قال ان الله تعالى لا يقدر على الظلم قالت البغداديه يكفر
قالوا والنظام تاب من ذلك وقال ابو الهذيل لا يكفر
وكان ابرهيم لا يكفر من خالفه في ذلك قال القاضي يجب ان
يفرق عليه فان قال الواحد منا يقدر على جنس لا يقدر
الله تعالى عليه كفر نحو ان يقول لا يقدر ان يحركه او يلقيه في جهنم
لانه عجز الله تعالى واثبت له صفه نقص فاما اذا قال
يقدر على جميع الاجناس لكنه اذا فعله كان العبد على صفه
لئلا يكون الفعل ظلما فهو غير جاهل بكونه قادرا ولا مثبتا
له على صفه نقص وعلى هذا اول شيخنا قول النظام ومنع
من تكفيره مسئله الاختلاف في المعارف لا يكفر
احدهما الاخر ولا يفسقون في التفسيق فاما ان قالوا
في بعض الكفار انه معذور فانه يكفر وقال بعضهم
الاختلاف في المعارف كفر اما من يقول المعارف
مكتسبه فقوله الصحيح وقد دل الدليل عليه ولا معنى لتخطئته

فاما من يقول انه ضرورة فلم يدل دليل شرعي على انه يبلغ خطاؤه مبلغ الكفر
لان اكبر خطائه ان العبد غير مكلف بالمعرفة وانه اضطر اليها وهذا
خطأ ولم يثبت مقدار عظمه فاما اذا قال الكافر معذور فهو
كالراد على الرسول فيكفر مسئلة من جوز تعذيب الاطفال
لا يكفر عند ابي علي ويتوقف فيه ابو هاشم والملوك القاضي انه يكفر لانه
اضاف الظلم الى الله تعالى فلا بد ان يكفر وابو علي يقول ان العذاب
يستحق عليه ويعد فيه له الخطاب حال الطفل مسئلة
الخوارج بالخارجية يفسقون ولا يكفرون وقال بعضهم يكفرون لنا
انهم اخطأوا في امر علي وعثمان واكفارهم وقتالهم وذلك لا يبلغ
درجة الكفر وان كان فسقا فان قيل الست اضافوا الى
الله تعالى الامر بقتل المومن قلنا اضافوه الى الله مع اعتقادهم
انه حسن مستحق فلم يضيفوا الى الله قبيحا فاما تكفيرهم
المومن فلا يوجب تكفيرهم مسئلة من قال الذنوب كلها
كفر وجوزه على الانبيا ذكر يكفر لان تجويز الكفر على الانبيا كفر
مسئلة المرجئة على اصناف من قال لا وعيد على اهل
الصلاة كفر لانه كالراد على النبي وما علم من دينه ضرورة
ومن اجاز الخلف على الله تعالى يكفر لانه يكون كذبا ومن
جوز الكذب عليه يكفر ولانه مع تجويز ذلك لا يوثق بشيء من كلامه
ومن اشترط في الوعيد غير معلوم كفر لانه
يودي الى الالغاز والتعمية وان لا نقع البتة بشيء من كلامه

ومن اشترط شرطا فاما من قال بالوقف ولتعارض العمومين او اثبت
شرطا معلوما او قال بالانقطاع لا يكفر لان الكفر يثبت بدليل
شرعي ولم يدل الدليل ان خطأه يبلغ مبلغ الكفر مسئلة
من قال بالرجعة كفر ومنهم من قال لا يكفر لنا انه علم من
دين الرسول صلى الله عليه ان البعث يكون يوم القيامة فمن
اثبت الرجعة صار رادا لما علم من دينه ضرورة مسئلة
من قال بالقدرة القديمة والعلم القديم ومعاني قديمة يكفر
ومنهم من قال لا يكفر لنا انه لما اثبت مع الله تعالى قديما
ثانيا خرج به من حد التوحيد ودخل في حد التشبيه ولانه
لا يمكنه معرفة التوحيد ولا يقال انه لا يقول انه غير الله
لان النصارى ايضا لما قالوا بالتثليث لم يقولوا بالاغيار
مسئلة من قال القران ليس بكلام الله تعالى يكفر لانه علم
من دين الرسول ضرورة ان هذه السورة هي القران وانه كلام
الله تعالى فمن انكر ذلك فقد رد ما عرف من دينه ضرورة مسئلة
من قال العباد يقدرون على الالوان والحرارة والبرودة يكفر عند
ابي هاشم وعند القاضي لا يكفر لان الجهل به لا يودي الى الجهل بالله تعالى
وبصفاته وانما هو جهل في بعض مقدوراته انه معذور لنا ام لا وان
كان ذلك خطأ فلم يثبت بدليل شرعي انه يبلغ حد الكفر
مسئلة محاربة الامام ليس بكفر خلافا للامامية لنا
اجماع الصحابة ان الفئة وقعت في امام علي وهم متوافرون فلم
يحكم فيهم بالكفر ولان الكفر لا يثبت الا بدليل شرعي ولم يثبت

دليل ان مخالفة الامام بلغ مبلغ الكفر ولان مخالفة الامام لو كان كفرا
لكان حكم مخالفيه حكم المرتدين فكان يجب ان يجري عليهم احكام المرتدين
فان قال هو بمنزلة النبي قلنا ليس كذلك لان النبي منزل وللامام
منزل وانما منزل الامام كمنزل العصاة والامرا ولعل [illegible]
الامير يقوم مقام الامام الذي يتولى من جهته العال ان مخالفته كفر

مسألة لا يجوز اظهار كلمة الكفر الا مع التعريض ويجوز التقية فيه
وفي القتل والظلم لا يجوز التقية والاقدام والانبيا لا يجوز عليهم التقية
خلافا للامامية انه يجوز في جميع الاحوال الكلام هاهنا
يقع في فصول احدها انه مع سلامة الاحوال لا يجوز التقية
واظهار غير الحق ولا بد من امارة لجواز التقية وثانيها
ما يدخل فيه الاكراه وما لا يدخل وثالثها هل يجب التعريض ام لا
ورابعها الانبيا هل يجوز عليهم التقية ام لا اما الاول
فالتقية لا يجوز مع سلامة الاحوال لان التقية لو جازت مع سلامة
الاحوال لما لم يامن في جميع الاقوال والافعال ان يكون ذلك تقية وهذا
يبطل الثقة بكل شيء حتى لا يثق بقول او فعل واما الثاني
فما يدخل الاكراه فيه على ضربين احدهما يبيح ما لولاه يحرم نحو كلمة
الكفر مع التعريض ولهذا قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان وكذلك كل امر يصح صرفه من وجه قبيح الى وجه حسن
بالقصد فهو بمنزلته لانه اذا اكره على السجود لغير الله فسجد
ناويا ان يسجد لله جاز ولولا الاكراه لما صح ذلك وثانيها
لا يجوز ان يقدم عليه مع الاكراه ولو اقدم يأثم كالقتل والظلم
لان الاكراه لا يخرجه من كونه ظلما فاما الثالث

فالذي يدل عليه مشايخنا انه لا بد من التعريض ليصح الاقدام وانما جوزوا
الاظهار مع التعريض لان التقية بخلاف حال الاختيار وحكي
عن ابي الهذيل ان لم يعرف التعريض جاز ان يظهر ذلك ويكذب وهذا
بعيد لان الاكراه لا يؤثر في حسن ما ليس فيه ولانه يبعد في العاقل
العارف بالامور ان لا يعرف التعريض فان اكره ان يقول الله ثالث
ثلثة نيته انه اعتقاد النصارى ولا يقال فان لم يحضره التعريض كيف
يصنع قلنا اذا ادكر من قبل نفسه عرض وان لم يذكر فلا بد ان
يخطر الله بباله التعريض حتى يعرض وذكر محمد بن الحسن انه ان لم
يخطر بباله التعريض واظهر ما اكره عليه لم يكفر وهو مؤمن وان خطر
بباله التعريض فلم يعرض كفر وبانت منه امرأته في الحكم وفيما
بينه وبين الله تعالى وان قال خطر ببالي ان اقول كفرت اريد
الخبر عن امر مضى وعرضت وقلت ذلك اريد به الخبر عما مضى
وكذبت ولم اكن فعلت ذلك قط بانت امرأته في الحكم ولم تبن
فيما بينه وبين الله تعالى وعلى هذا لو اكره ليسجدن لهذا
الصليب او ليسبن محمدا فعنده لا يجوز الا ان يعرض وعند
ابي الهذيل اذا لم يعلم التعريض يجوز وعند محمد على التفصيل
الذي ذكرنا في الكفر بالله فاما الفصل الرابع
فالانبيا لا يجوز عليهم التقية والاكراه فيما يلزم ويتعلق بالاداء وكل
امر يقتضي النبوة خلافه يجوز ان يكره ان لا يبين الشرائع فيتركها
تقية لان ذلك يؤدي الى الجهل بالمصالح وهذا لا يجوز وانه تعالى

لابد ان يعظم حتى يؤدي فان ادى وخاف شيا في نفسه فيجوز التقية عليه
ولا يجوز اظهار خلاف الدين لانه يؤدي الى التغيير ويحكى عن بعض
الامامية جواز التقية على الانبيا وهذا يمنع الثقة باقواله
وافعاله فاما الامام فهو كسائر المكلفين في باب التقية
والاكراه وقد قال بعضهم انه بمنزلة النبي في اخذ الدين منه
فلا يجوز عليه التقية وقال جماعة من الامامية يجوز عليه التقية
قالوا وعلي كان في تقية طول ايامه وكذلك سائر ائمتهم
والفعل كالقول في جواز التقية فيه اذ لا فرق بين الاكراه على اظهار
كلمة الكفر او على شد الزنار والسجود للصنم وعلى هذا تقاس
المسائل فاما ما تقوله جماعة من الخوارج ان التقية لا تجوز
البتة فهو مخالف للقران فانه تعالى قال الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان وكذلك يخالف الاجماع السابق فلا معتبر به
مسئلة اختلفوا فيما يجوز التقية فيه فقالت الامامية
يجوز التقية في كل شي حتى يجوز القتل والظلم وتزويج المسلمة
من الكافر وتضييع الحدود والاحكام وغير ذلك من الفتاوى
وتولية الكفار والحكم باحكام الكفار لنا ان ما شانا ان الاكراه
لا يبيح شيا لولا الاكراه لكان محظورا وانما يؤثر الاكراه في شي اخر
وهو انه يظهر مع التعريض فلا يحكم بكفره وليس الظلم لا يتغير
بالاكراه ولانه لا يجوز الاضرار بالغير لدفع الضرر عن نفسه
مسئلة لا يجوز قتل الهوام عقلا وان رخصناه الا ان يدفعه
فلا يندفع حتى يقتل وقال ابو القسم يجوز قتله واجمعوا على
ان قتله يجوز شرعا لنا انه اضرار بغيره فلا يجوز ابتدا

لانه يجري مجرى الظلم ولان اكثر منه لا يبيح قتله كالادمي مسئلة
الكذب لا يقع من اهل النار وقال ابو القسم يقع لانه لو كان لهم
داع الى الكذب مع علمهم بقبحه وجب ان يتكلفوا تركه وتكليفهم لا يجوز
ولان افعال اهل الاخرة كالمضاف الى الله تعالى فلا يجوز ان
يكون منه قبيح قالوا والله ربنا ما كنا مشركين
ويكون ذلك قلنا معناه ما كنا مشركين عند انفسنا او ما علمنا
ان ما نحن عليه شرك انظر كيف كذبوا على انفسهم في دار الدنيا
مسئلة قال ابو علي من اطلق القول بان الله تعالى جسم
وهو يعرف اللغة يكفر وقال ابو هاشم لا يكفر حتى يستفسر
احتج ابو علي بان ظاهر قوله يفيد التشبيه كقولنا متحرك والانسان
ولان العارف باللغة يحمل كلامه على حقيقته وحقيقة هذه
اللفظة تفيد طولا وعرضا وعمقا واحتج ابو هاشم
بانه لفظ محتمل فيستفسر فان قال عنيت انه قائم بنفسه فقد
اشار الى معنى صحيح واخطا في العبارة وان وصفه بحقيقة الجسم
كفر ولان بهذه اللفظة لو كانت توجب الكفر لاستوى من يعرف
اللغة ومن لا يعرفها ولان من قال انه يرى لا يكفر للاحتمال
كذلك هذا مسئلة من قال انه تعالى ليس بسميع ولا
راي يكفر عند ابي علي وقال ابو هاشم ان اثبت الله تعالى
على مثل صفة الراي غير انه سماه عالما لا يكفر وان نفى صفة
من صفات ذاته كفر واحتج ابو هاشم بانه لفظ
يحتمل فانه اثبته بمثل صفة الرائي فقد غلط في العبارة

فلا يكفر واعتل ابو علي بانه جهل صفة من صفات نفسه ولانه اذا قال
الحركة ترى والجسم لا ترى فقد نفى صفة توجب ان يكفر

القسم التاسع

الكلام في الامامة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر

مسائل الامامة :: مسألة

الامامة لا تجب عقلا وقالت الامامية تجب وحكي عن ابي القسم
البلخي قريبا منه وان كانت علله تختلف فيها لنا
في ذلك وجوه منها ان الامام يحتاج اليه لامور شرعية
نحو حفظ البيضة والجهاد واقامة الحدود وتولية القضاة
والامراء وفصل الاحكام وهذه امور لا تجب عقلا فما لا يحتاج اليه الا فيها
كيف يجب عقلا يوضحه ان حاله لا تزيد على حال الرسول الذي يعلم
من جهته المصالح والشرائع وقد بينا ان بعثته لا تجب عقلا فالامام
اولى ومن ذلك انه لا يمتنع ان يعلم من حال المكلفين ان البعثة
اليه مفسدة او يعلم من حاله انه سواء بعث اليه او لم يبعث
فان المصلحة في تكليفه على سواء فلا تجب البعثة واذا صح ذلك في
الرسول صح في الامام بل هذا اولى لان المصالح تعلم من جهة
النبي دون الامام فاذا لم تجب بعثته فاقامة الامام اولى
فان قيل ان الامام يحتاج اليه لا لما قلتم فقد لو انما
يحتاج اليه لهذه الامور قلنا التكليف على ضربين عقلي
وشرعي فالعقلي يتم بالعقل دون الامام بدليل ان الامام لا يصح

معرفته الا بعد معرفة التوحيد والرسالة فلا يصح ان يقال انه يعرف
بالامام ولان الامام يعرف ذلك من دون امام واما
الشرعي فيصح معرفته من دون امام بالطرق المعلومة ولان
النبي الذي يعرف من جهته المصالح لا يجب عقلا على ما بينا
فالامام اولى ومنها انه لو وجب عقلا لكان له تعلق بالتكليف
لان امور الدنيا لا تعلق لها بذلك وتكاليف العقل لا تفتقر الى
الامام لان الذي يجب في التكليف التمكين والالطاف وما يجري
مجراها وكل ذلك غير مفتقر الى الامام يوضحه ان الامام
نفسه لا يفتقر الى امام اخر اذا حصل على الصفة التي حصل
عليها سائر المكلفين ولا فرق بين ~~يقول ذلك في الامام~~
~~حتى يودي~~ الى يفتقر الى امام وامام مثله في التكليف وبين
من يقول ذلك في الامام حتى يودي الى ما لا نهاية له من الائمة
فان قيل ولم قلتم ان الامام معرفته ليس من باب التمكين
والجاري مجرى التمكين قلنا لان التمكين هو القدرة والالة
وما يحتاج اليه في ايجاد الفعل الذي كلف وما يجري مجرى
التمكين كالبيان الذي لا يصح من المكلف اداء ما كلف الا به
والامام ليس شيء من ذلك ولقد فلو كان الامام
من باب التمكين لاحتاج الامام الى امام اخر فان قيل
ولم قلتم انه ليس من باب الالطاف قلنا الالطاف
على ضربين منها ما يعلم وجه وجوبه عقلا كالمعرفة بالله تعالى
لانه يعلم ان كل من عرف ان له صانعا اذا عصاه عاقبه

واذا اطاعه اثابه فانه يكون اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية
ولا يختلف العقلاء في ذلك والامامة ليست من هذا بسبيل
والثاني انا لا نعلم وجه كونه لطفا فهو موقوف على الشرع
فعلم كونه لطفا بالشرع كالافعال الشرعية ثم الالطاف
الشرعية لا يجب ان يستمر وجوبها بل يختلف كذلك الامامة
فان قيل هلا قلتم ان معرفة الامام ووجوبه يعلم عقلا
كرد الوديعة وشكر النعمة قلنا نحن نعرف ضرورة وجوب
ذلك فلو كان الامام بمنزلته لكان يعرفه العقلاء ضرورة
فان قيل هلا قلتم انه يحتاج اليه ليعلم من جهته العقليات
قلنا ان جميع العقليات انما يعرف بالادلة المودعة في العقل
سواء كان الامام او لم يكن الا ترى ان الامام يعرف ذلك من غير امام
ولانه ما لم يعلم التوحيد والنبوة لا يعلم امامة الامام فكيف
يعرف التوحيد بقول الامام فان قيل يعرف طرق
الادلة وكيفية الاستدلال قلنا هم يعرفونها بعقولهم
كما يعرفه الامام من غير امام اخر وبعد فان ذلك يتم
بغير الامام بتنبيه من جهة العقلاء او الخاطر من جهة الله تعالى
او تنبيه من قبل نفسه ومنها ان وجوبها لا يخلو اما ان
يكون لمصالح الدنيا وذلك غير واجب او لمصالح الدين ولا شيء
الا ولهم اداؤه مع فقد الامام فالقول مع هذا بالحاجة اليه
كالقول بالحاجة الى الامراء والقضاة ومنها انه تعالى لهم
اذا كان الامام بالمشرق والناس بالمغرب كيف حال تكليفهم
فان قال يتم من غير حضور امام قلنا كذلك حال جميع المكلفين

وان قلتم لانهم وجب القول بامام في كل قرية وناحية بل في كل محلة
ومنها انه تعالى لو علم الله من حال قوم انه يستوي حالهم في
الايمان والكفر كان لهم امام او لم يكن اتجب امامة الامام ام لا فان
قال لا نقض مذهبه انه لا يجوز خلو مكلف من الامام وان قال
تجب قلنا فقد اوجبتم ما لا فائدة فيه ويلزمهم اذا علم انه
لو بعث اليهم اماما لازدادوا كفرا واحتج
من خالف فيه بان كل عاقل يعتقد الفزع في كل وقت الى رئيس
يرجع اليه في النوائب ويلتجئ اليه في الحوادث فلولا انهم علموا
وجوبه والا لما فزعوا والجواب عنه من
وجوه اولها ان قوله كل عاقل يعتقد ذلك غير مسلم
وباي شيء علمت ان جميع العقلاء يعتقدون ذلك ضرورة او
استدلالا وفي عدم الوجهين دليل على فساد ما ذكر وثانيها
وان سلم ذلك لهم فاعتقادهم ذلك لا يدل على صحته لانهم يعتقدون
الصحيح والفاسد ثم لا يدل ذلك على صحته ولهذا صح فيه النزاع
والاستدلال فوجب ان يبينوا اولا ان هذا الاعتقاد صحيح
ليدل على ما قالوا فان قال اذا اعتقد جميعهم كان صحيحا
قلنا نحن نسلم في العقليات وصحة الاجماع تعلم شرعا
على ان عندهم الاجماع ليس بحجة وثالثها ان المتعالم
ان كثيرا من الخلق لا يعتقد شيئا مما ذكر بل يعتقد ضده ويأبون
ذلك ويقولون الامر فيه كان شورى كان اسلم من اقامة رئيس
ممن ان صحة ما قال ورابعها انهم يفزعون الى رئيس كيلا يزدونه

ويقضون باخبارهم سواكان مسلما او كافرا الا الحسين لعنه الله تعلى
والرسل عندهم من نصبه الله تعلى فقد بنوا الكلام على غير موضعه
وخامسها انهم كما يعتقدون الفزع الى الرسل يعتقدون الفزع
الى الرسل في كل بقعة لا الى واحد بل يعتقدون ذلك فسادا
وسادسها ان هذا الاعتقاد يعلم صحته ضرورة او استدلالا فان
ادعى الضرورة وجب ان يشاركهم فيه وان ادعى الاستدلال فوجب
ان يظهر الدليل على صحته لا للاعتقاد وسابعها
انهم يعتقدون ذلك في امور الدنيا لا في امور الدين ولذلك لو
سئل من اعتقد ذلك عن علته ذكر مصالح دنياه وكلامنا في
امور الدين وثامنها انهم يعتقدون ذلك فلم قلت انهم
يعتقدون ذلك على سبيل الوجوب لانهم كما يعتقدون الواجب
يعتقدون الندب والمباح والمحظور احتج بان
العاقل بكمال عقله يعلم انه متى كان له رئيس ممكن قاهر ان الناس
يكونون ابعد من الظلم واقرب الى ازالة التشتت والتفرق
وهذا المقتضى انه من جملة الالطاف والجواب عنه
من وجوه اولها انه غير مسلم بل اكثر الناس يعتقدون
خلاف ذلك ويقولون الامر متى كان على ضرب من المسبوق
والرضى كان احرى بالالفة من الرجوع الى من يجبرهم ويقهرهم
فما ذكره مجرد الدعوى وثانيها انهم يعلمون الفزع
الى الرسل بحسب وجوه في كل بلد ونفعه فاما ان يعلم ان
كون واحد في الدنيا كونهم بهذه الصفة يعتد وثالثها
ان قالهم ذلك يعلم عبث انهم علموا ضرورة او استدلالا

وفي عدم الوجهين دليل على فساد ما قالوا وما احتجا به في الشبهة
الاولى يبطل بهذه الشبهة احتجوا بان الخلق كلهم لو
اصابة الحق مع ضعفهم ومع انهم لا يؤمن عليهم السهو والغلط
في الدلائل العقلية والسمعية فلابد من ان ينبههم على ذلك ويكون
معصوما ليأمن السهو والغلط والجواب انه
كما يكلف اصابة الحق ازاح العلة واوضح الحجة ولعد
فالامام ليس من الادلة ولا من التمكين ولا معنى لاشتراطه
ولعد فان الامام نفسه يصح ان يعلم العقليات من غير منبه
كذلك غيره ولعد فلو جعل العلة فيه جواز السهو وجب
ان يقولوا ان معرفة الامام تكون ضرورة لانه لو كان استدلالا
لم يؤمن فيه السهو والغفلة في طريق معرفة الامام وهذا
يوجب الحاجة الى امام اخر ويؤدي الى ما لا يتناهى ولعد
فان اراد السهو المعقول فذلك يزيل التكليف ومع زواله استغنى
عن كل منبه ولعد فان المنبه هو الله تعلى حسب الدلائل
الواضحة ونبه بالخاطر على الطريق ومع ذلك كيف يحتاج الى منبه
اخر ويقال لهم العدل الله تعلى على رفع السهو والنسيان
والغلط ام لا فان قالوا لا قلنا فالامام كيف يرفعه وان قالوا
يقدر قلنا فما ينكر ان يكون الله تعلى يرفع السهو وينبه فلا يحتاج
الى امام احتجوا بانه لابد من امام يعرف السموم والمضار
وسائر الاغذية والمنافع والجواب عنه من وجوه
احدها ان البهائم تعيش وتحترز بلا امام ولا عقل فالعقلاء اولى
وثانيها ان جميع ذلك يمكن معرفته بالعادات والتجارب

والظنون وثالثها ان ذلك يوجب الغيبة بواحد وذلك انه ينقض بزمان الغيبة وكل علة يعللون بها تبطل بزمان
الغيبة لان كل تكليف يفتقر الى معنى عند زوال ذلك المعنى يوجب
زوال التكليف ويقال لهم عندكم العقليات والشرعيات
تتعلق بالامام وقد فقد منذ زمان فهل يقوم غيره مقامه
فان قالوا انتم بعضوا اصلهم وان قالوا لا ابطلوا
العقليات والشرعيات وابطلوا التكليف احتجوا
بان عندكم لا بد من خاطر ينبه وبه يحصل الحث على النظر
والفزع من تركه فالمشافهة اولى والجواب عنه
من وجوه منها ان الخاطر انما احتاج اليه في كل حال لانه
ينبه من قبل نفسه ومن قبل غيره فلا يحتاج الى خاطر ومنها
ان هذا الخاطر يجب ان يغني عن الامام ويقوم مقامه
ومنها انه لو احتاج الى مشافهة لتعذر الامام يغني عن الامام
لان هذا الشان لا يختلف باختلاف من يشـ ومنها
انه لا يعلم الامام الا بعد معرفة الله تعالى فلا يحصل به
في الابتدا الا التخويف والفزع كما يحصل بالعلم يحصل بالظن
وكما يحصل بالامام يحصل بغيره وكذلك يغني عنه وبعد
فان الامام لا يعلم ما لم يعلم العقليات فلا يمكنه ان يقول انتبه
من به ومنها انه يجب ان يكون لكل مكلف مشافه وفي كل
بلد امام مشافهة ومنها انه يجب ان يرتفع التكليف في
زمان الغيبة احتجوا بان دليل العقل لا يتم الا مع
العقل كذلك دليل السمع لا يتم الا مع السمع ولا يستقل

227

السمع بذاته فلا بد من معين اما نبي او امام والجواب يقال
لهم ما معنى قولكم ادلة السمع لا يستقل بنفسها ان اراد ان الفاظ الشرع
لا يفهم معناها الا بالامام فليس كذلك لانها اما ان يكون لغوية او
شرعية او عرفية وكل ذلك يصح ان يعلم من غير امام فلا يفتقر
لاجلها الى الامام ثم صحة الوكيل بعد ذلك كذا ادى الى ابطال الحقائق
وبعد فان كلام الامام ايضا الفاظ فلو لم يصح معرفة مراد الله تعالى
بخطابه لم يصح معرفة خطاب الامام ايضا وان اراد انه لا يجوز ان
يعلمه الا بعد ان يسمع من الفاظ الامام فدعوى ويوجب ائمة كثيرة
في كل وقت في كل بقعة وبلدة وكل دار يسمع منه فان قال
النقل يغني عن السماع قلنا فالنقل عن النبي صلى الله عليه يغني
عن الامام فان قالوا يحتاج الى امام لمعرفة الاباحات
قلنا الاشيا عندنا على الاباحة وبعد فاذا بعث نبي
واباح وجب ان يستغني عن الثاني والثالث وعن الائمة وبعد
فانه يوجب كون ائمة في كل بلد وبقعة فان قال يعرفون
بالنقل قلنا مثله ويبطل بزمان الغيبة احتجوا
بان المكلف اذا عرف الامر والناهي والقائم بحدود الله كان
اقرب الى الطاعة والبعد عن المعصية والجواب ان الامر
بالمعروف لا يجب عقلا فكيف يجب من يامر وبعد
فيجوز ان يكون المعلوم من حال كثير من المكلفين انه يفسد عند
الامر والناهي ويستوي حالهم وبعد فهذا يوجب
كون آمر وناهي في كل بقعة لان الناس يكونون بذلك احرى
ان يكون لهم آمر واحد بالمغرب والناس بالمشرق

احتجوا بانه يحتاج اليه لقطع الخصومات قلنا قطع الخصومات
امور يشق عليه فكان يجوز الطاعة من جهة العقل وقد ينقطع كثير من
الخصومات بغير امام ويبطل بزمان الفترة احتجوا بانه
ثبت وجوبه ولا دليل في الشرع على وجوبه دل انه يجب عقلا قلنا
هذا جهل لانه ثبت عندنا دلالة الشرع على وجوبه وبعد فان لم يكن
دليل في الشرع فما الدليل الذي يوجبه وكيف يكون ذلك مسئلة
الامامة تجب في الشرع عندنا خلافا للحشوية والاصم لنا
ما استدل به شيخنا ابو علي رحمه الله انه تعالى امرنا باقامة الحدود
وثبت وجوب اقامتها وانها من الالطاف وثبت من الاجماع انه ليس
لكل احد بل لا بد عند الكل من واحد يقوم بها وهو الامام وثبت ان
الواجب اذا لم يتم الا بشيء وجب كوجوبه ولولا ان الامامة واجبة
والامامية هذه الاصول وهذه الدلالة بعينها ذكرها
القسم بن ابرهيم عليه السلم وابو علي في كتاب المبتدا وابو هاشم في
الابواب فان قيل الحدود انما تجب بشرط وجود الامام
واذا لم يكن لا تجب كما ان الزكاة تجب بشرط وجود النصاب ولا يجب ان
يحصل النصاب كذلك ها هنا لا يجب نصب الامام وهذا اقوى ما
قيل على هذه الدلالة وقد ضعف شيخنا ابو عبد الله هذه
الدلالة لهذا الوجه فاجاب عنه قاضي القضاة رحمه الله
بانه ثبت وجوب الحدود في انفسها من حيث كانت الطافا نعم لانها
ردع وزجر فاذا ثبت وجوبها في انفسها فلو لم تقم بابا من نصبها
لخرجت من ان تكون في انفسها واجبة وقد دلت الدلالة بخلاف
ذلك وقيل في جوابها ان كل عبادة متعلقة بالبدن ولها شرط

فانه يلزم طلب ذلك الشرط كطلب الما للطهارة وكطلب ما يستر به عورته
وكطلب القبلة للصلاة والسير في الوقوف بعرفة وكل عبادة
متعلقة بالمال فالامر فيها بخلافه والحدود مما يتعلق بالابدان
فوجب اقامة الامام لتقيمها وقيل وجه اخر وهو ان الزكاة
والحج اوجب لعدم وجود المال لانه قال في خمس من الابل شاة فجعل
محل الزكاة خمسا من الابل وكذلك في اربعين شاة شاة وكذلك
في مائتي درهم خمسة دراهم وليس كذلك ما امر به لانه امرنا باقامة
الحدود مطلقا فيجب طلب شروطها كما انه لما امر بالصلاة يجب تحصيل
شروطها لما كان الامر في ذلك مطلقا من غير اعتبار محل دليل اخر
واعتمد الشيخ ابو هاشم رحمه الله وجماعة من المشايخ على اجماع
الصحابة فانهم فزعوا الى اقامة الامام حالا بعد حال حتى تجاوز الفزع
الى المخاصمات وقالت الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير
وقال العباس الامر فينا وقال لعلي امدد يدك ابايعك وقال
ابو بكر لا يصلح هذا الامر الا لهذا الحي من قريش وكذلك فزعهم يوم
الشورى ومخاصمتهم فيه وكل ذلك يدل انهم علموا وجوبه ولولا ذلك
لما فزعوا هذا الفزع على هذا الحد خصوصا والعرب طباعهم
نافرة عن الاعمال لمن يامرهم وينهاهم دليل اخر
واستدل ابو هاشم بان الامة اجمعت بعد الصحابة على وجوب
الامامة ومخالفة الاصم لا تعتبر لانه محجوج بالاجماع دليل اخر
ومن اصحابنا من استدل بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم فدل على وجوب طاعة الامام خصوصا وقد

فرض طاعته الى طاعة الله وطاعة رسوله فلولا ان الامامة واجبة والا لما صح ذلك ولقائل ان يقول ان في الاية وجوب طاعته لا وجوب اقامته وعندنا لا يجب اقامته واذا اقيم يجب طاعته

واستدل ابو هاشم في الابواب بوجوه منها قوله صلى الله عليه [وسلم] الائمة من قريش ... كذا الخبر الى اخره وقوله استقيموا لقريش ما استقاموا لكم وقوله الائمة من قريش وليس في شيء من ذلك وجوب اقامته والاعتماد على الوجهين اللذين ذكرناهما اولا وقد قال مشايخنا انه من فروض الكفاية اذا قام به جماعة ونصروه سقط عن الباقين فاما اذا لم يكن امام فان اقامته فرض على الكفاية وهو بمنزلة صلاة الجنازة والامر بالمعروف ونحوها ::

احتج اهل الحشو بان الامام لا يحتاج اليه اما المعارف فلا شبهة فيها واما الحدود فيقوم بها كل احد فهو بمنزلة الامر بالمعروف والجواب ان هذا فاسد لان الصحابة اجمعوا ان الحدود لا يقيمها غير الامام ولذلك شرطوا اقامة الامام

مسئله قال ابو علي والقاضي الامام من مصالح الدين وقال ابو هاشم من مصالح الدنيا وجه قول ابي علي انه يجب لامور شرعية كلها من مصالح الدين كذلك الامام يوضحه ان كثيرا من الشرائع لا يتم الا به فكان مصلحة في الدين وجه قول ابي هاشم ان جميع الامور المتعلقة بالامام هو من مصالح الدنيا وهذا غير مسلم وفيما ذكرنا جواب ::

مسئله قال اصحابنا ما نص رسول الله صلى الله عليه على احد بعينه في الامامة

الكلام فيه يقع في فصول اولها جواز ان يكون طريقها النص والثاني ان النص كما يدعيه الامامية والثالث ان لا نص كما يدعيه الزيدية ورابعها ان لا نص كما يدعيه البكرية والراوندية واذا صحت هذه الفصول بقي الكلام في طرق الامامة وشرائطها على ما نذكره من بعد

اما الفصل الاول فالذي يدل عليه انه لا يمتنع ان يكون المصلحة للمكلفين ان ينص على امام لهم ولا يمتنع ان يكون المصلحة في ان ينص على صفة ويفوض اليهم نصب من كان بتلك الصفة ::

وسنفصل هذه المصلحة من بعد ونبين جواز ورود التعبد بالاختيار وان التعبد قد ورد به

واما الفصل الثاني فالامامية تزعم ان طريق الامامة النص وان النبي صلى الله عليه نص على اعيان الائمة ونص على علي باسمه وعينه ونسبه على وجه اضطروا الى معرفة ذلك كما نص على القبلة والصلاة والحج وغيرها من الاركان ثم اختلفوا على فرقتين فرقة زعمت ان الضرورة حاصلة في ذلك الوقت الى يومنا هذا وادعوا ان هولاء المخالفين يجحدون ما علمناه ضرورة وان شرط التواتر في ناقلي ذلك النص حاصل وهذا الذي ادعاه ابن الراوندي في كتابه في الامامة الذي صنفه بعد اظهاره الالحاد وطرد المعتزلة له ثم تبعه هذه الطائفة والفرقة الثانية زعمت ان الامة لما ارتدت وكفرت وكتمت النقل وتواطؤا على كتمانه وجحدوه

وان طريقه الا الاستدلال وان كانوا علموا وقت السماع علم ضرورة
ولهم في اثبات قولهم اربع طرق اولها ادعاء الضرورة
وهو طريقة ابن الراوندي والثاني ادعاء النقل والتواتر وهو
الذي اورده ابن قبه في كتابه ونصره والثالث ادعاء ضرب
من الاستدلال العقلي ويقولون ثبت ان العقل اوجب الامامه
واوجب العصمه فاذا ثبت ذلك ثبت ما نقوله وهذه طريقة
المتاخرين منهم وسلكها المرتضى والرابع التعلق باخبار احاد
وردت في ذلك كخبر اللوح والحصر وغير ذلك من اخبار الاحاد
التي يروونها وهذه طريقة من سلك طريقة الاخبار وربما
يضيق بهم الامر فيلجئون الى الاخبار التي يتعلق بها الذاهبون
في اثبات النص :: ونحن ندل على عدم النص اولا ثم ناتي الى افساد
جميع طرقهم والذي يدل على فساد ما قالوا ان العلم بهذا
النص لا يخلو اما ان يكون ضرورة او اكتسابا فلو كان ضرورة لشاركناهم
فيه ولما جاز وقوع الانكار والتجاحد من الكل مع كثرتهم واختلاف
ارائهم وديانتهم ولوجدناه من انفسنا وفي عدمهم ذلك دليل على انه
ليس بضرورة ولا يجوز ان يقال انكم تعرفون ذلك من انفسكم لانه
لا وجه اوضح في ابطال دعوى الخصم ان يدعي على خصمه علما لا يجد
هو ذلك عن نفسه ولا يجوز ان يكون العلم اكتسابا وذلك انه
لو كان هناك نص على الحد الذي يقولونه لوجب ان ينقل نقلا
مستفيضا لان الامر العظيم اذا ظهر لمشهد الخلق لا بد من نقله
ولا يجوز ان يكتم ولو جاز ان يقال انه مع ظهوره كتموه وتواطئوا

على كتمانه لجاز ان يقال ان بين بغداد والكوفه بلدا اعظم منهما ومع ذلك
لم ينقل ولو جاز ذلك لجاز ان ينقل ما لم يكن ولا ينقل ما كان حتى
يدعي في اركان الشرائع ان ما كان شرعا لم ينقل وما نقل لم يشرع
ولجاز ان يدعي مثله في معارضة القران انهم عارضوه ولم ينقل
وكتمه اهل النقل ليصحح مذاهبهم ولجاز ان يكون نبي في عصر نبينا
لم ينقل ولجاز مثل ذلك في الصلاه حتى يقال انها اكثر من خمس
فلم ينقل وفي الزكاه انها كانت اقل وان كتمه اهل النقل منها لبعض
الاغراض وبعد فان كان الامر كما قالوا وجب زوال
التكليف في معرفة النص لانه اذا كانت الحجة فيه النقل مع عدم
النقل وجب ان يزول التكليف وبعد فان التواتر
لا يختص بقوم دون قوم فكيف كتموه عن المخالفين وحصل العلم
للامامية وبعد فهب انهم كتموا في ايام الخلفا فهلا
اظهروا في ايام امير المومنين وبعد فان عندهم ان شان
الامامه اعظم من شان ساير الاركان فكيف يصح ان يكون النقل
فيه على وجه التعمية وقد ادى بهم هذا القول الفاسد الى
تخاليط كثيره فادعوا في نقل القران ان فيه زياده ونقصانا
وادعوا شرائع لا تعرفها الامه وتاويلات للايات حتى طرقوا
للملحده الطريق الى بطلان الشرائع وافساد الصحيفه
وبعد فان الفرض اذا كان عاما فالنقل يجب ان يكون عاما

لكون المكلف مزاح العلة في الامر لم نعلم ذلك كان معذورا فعليهم
هذا فرض عام يستوي فيه جميع المكلفين فكان يجب ان يكون امرا منقولا
عاما لتثبت الحجة على الجميع دليل اخر وان كل مخبرين عددهما
واحد ومتقارب واستويا في العظم فاذا وقع النقل في احدهما
يجب ان يقع النقل في الاخر لان الداعي الى نقلهما واحد ولهذا
قلنا لا يجوز ان يتفرد نقل القرمطي البصرة ولا ينقل قبل الناس له
ولهذا قال شيوخنا رحمهم الله لو كان القران عورض لنقل كنقل القران
لان الدواعي الى نقلهما على السوا فلما نقلت اقوال الرسول صلى الله
عليه وافعاله التي ظهرت وعمت كالحج والصلاة ونحوهما ولم ينقل
للامامة علمنا ان ذلك لم يكن له اصل ويدل على فساد
قولهم ان من ادعى تكليفين عما الكل وعم وجوب العمل بهما في الكل
كالصلاة والزكاة واستويا في المصلحة ثم ظهر النقل في احدهما
على وجه عم ووقع في الاخر بخلافه مع تساوي الدواعي في ذلك
علمنا ان المدعي لذلك مبطل في دعواه فاذا ثبت هذا وعندهم
ان التكليف في الامامة نعم كهو في الصلاة والصوم والحج بل
اكد ثم لم ينقل ذلك كنقل هذه الاركان علمنا ان الامر بخلاف ما
قالوا ؛ ومما يدل على ذلك ما ذكره شيخنا ابو هاشم رحمه الله
انا نعلم من حال السلف بالضد مما قالوا لانا نعلم انه لو كان هناك
نص لظهرت امرته بعد عرفنا معقدها ولما ظهرت امرته علمنا
ظهورها وفي ذلك دليل على بطلان ما قالوا وبيانه
انه لو كان نص ظاهر على ما يدعيه القوم لوجب اولا ان يظهر

النقل وكان يجب ان لا يكتم وكان يجب اظهاره منهم او من بعضهم
عند المنازعة وكان لا يجوز ان يقع فيه خلاف بين المهاجرين والانصار
مع قرب العهد بالنص وقد بينا زعم كل المنازعة ويذكرون الاخبار
ويرد بعضهم على بعض الحجة ثم لا يقول قائل ان انتم عن النص الذي
بينه رسول الله صلى الله عليه وسمعناه وعلمناه ضرورة
وهل يجوز ان يقع المنازعة بعد موت رسول الله صلى الله عليه في
القبلة حتى يقول طائفة لنا قبلة ولكم قبلة ولنا شهر ولكم شهر
ولا يقول قائل ان انتم عن القبلة المنصوص عليها والشهر المنصوص
عليه كما قالوا منا امير ومنكم امير ثم لا يقول احد ان انتم عن
المنصوص وكيف يجوز ان تبطل المنازعات يوم الشورى
ويوم السقيفة ويوم استخلاف عمر ثم لا يذكر احد النص وكيف
ذكر امير المومنين في ايامه وقبله فضائله ومناقبه ويذكر ما اثره
والاخبار الواردة في بابه ثم لا يذكر قط نصه الذي اضطروا اليه
ولا فرق بين من جوز هذا وبين من جوز نبيا اخر وكتابا اخر
وشريعة اخرى لم ينقل واكتتم وفي ذلك هدم الاسلام وسلوك
طريقة الالحاد ثم العجب انه عليه السلام دفع الى ما دفع
اليه من الحروب فيحتج بالسبعة ولا ينطق بالنص ولو قال قائل
القران عورض واكتتم ما كان ابعد مما يقول هؤلاء ومما
يدل على فساد قولهم بالتقية في النص وكتمانه انه لا يمكن اثبات
شيء من النصوص لانهم جوزوا التقية على الانبيا والائمة من غير سبب

طاهر وقد قال بعضهم انها كون التقية على الله تعالى وقالوا
انه سمى بعباده وقالوا الحكم الحكيم كان خطا لكنه فعله تقية
وكذلك دخل مجلس القوم وخالطهم تقية ولم يظهر النص تقية فاذا
كان هذا مذهبهم فهلا جاز ان يكون النبي صلى الله عليه لما نص على علي
فانه نص عليه للتقية ويلزمهم ان لا يثقوا بشيء من الشرائع والنصوص
وان كل نص ورد فانما فعله تقية وفي هذا هدم الاسلام
واحتج من قال في ذلك بالضرورة بان كل احد اذا رجع الى نفسه
علم في نفسه انه صلى الله عليه نص على علي عليه السلام والجواب
ما بينا انه لا شيء اظهر في الفساد والبطلان مما يعلم المرء من نفسه
ونحن نعلم كذب القوم علينا فيما يزعمون وانا لا نعلم شيئا من ذلك
لا ضرورة ولا استدلالا وبعد فكيف يجوز ان يدعى مثل هذا
على عالم من الناس مع تفرق ديارهم وكثرة عددهم واختلاف
مذاهبهم ودياناتهم ان يعلموا شيئا ضرورة ثم يظهروا خلاف ما
يعلمون ولئن جاز ذلك جاز في كثير من الاركان والشرائع مثل ذلك
ويقال لهم ما تنكرون على قائل يقول ان النص كان على
ابي بكر والامامية تعرف ذلك ضرورة الا انهم جحدوا ويظهرون
خلاف ما يعلمون فكل جواب لهم عن ذلك فهو جوابنا عنه اظهر
واقوى فاما من يقول في ذلك بالتواتر والنقل فزعموا
ان الامامية مع كثرتهم وتعدد ديارهم واختلاف آرائهم
اطبقوا الارض كثرة يروون هذا خلفا عن سلف ان النبي
صلى الله عليه نص على علي ولئن جاز مع هذا ان يكون ذلك باطلا

لما صح سبيل مما نقل بالتواتر والجواب عنه من وجوه احدها
ان يقال لهم ان ادعيتم كثرة هذه الفرقة الان فمسلم ولكن من شرط
التواتر ان يستوي طرفاه ووسطه فمن اين انهم سلفا قبيلا
فضلا عن ان يكونوا كثيرا في عهد الصحابة والتابعين لهم وعن احد
منهم هذا النص فضلا عن الاجماع الذي تدعونها كيف وقد قيل
اول من اظهر هذا المذهب هشام بن الحكم وبعد
فان هذا معارض برواية البكرية واصحاب الحديث بانهم رووا
النص على ابي بكر فان كان رواية الامامية حجة في النص على
امير المؤمنين فرواية هؤلاء اولى وان صح ما قالوا فقولهم
ايضا بل هم اسعد حالا لان المعلوم من حال الصحابة انهم باجمعهم
كانوا يخاطبون ابا بكر بخليفة رسول الله ثم كذلك سلفا بعد
خلف فان لم يصح ذلك كيف يصح ما قالوا وبعد فقد
روت جماعة كثيرة مع بعد الديار وتفرق الاهواء والديانات
فضائل لابي بكر خلفا عن سلف وهم اكثر واصحه فرجحان
هؤلاء اوفر والخلاف بينهم اشد والامامية فرقة واحدة
واحتج من قال بوجوبه عقلا بضرب من الاستدلال
بان قال قد ثبت ان الامامة واجبة عقلا ولا يجوز خلو المكلف منه
وقد ثبت انه يجب كونه معصوما وثبوت هذين الاصلين يصح
مذهبنا لانه لا فاصل بين القولين والجواب
اما وجوب الامامة عقلا فقد بينا فساده وسنبين فساد
القول بالعصمة واذا بطلا فان القاعد بان يبطل ما بني عليه

وبعد فكثير من الناس يقولون بهذين الأصلين ولحا القول بكم في
الامامه كالاسماعيليه والكيسانيه وغيرهم قال فقالوا
بحر اكثر منهم وبهم قلواحي لا يرى الا شاذا او غمره الجهل
قلنا تركت الاستدلال الاول ولعد فلا اعتبار في
الصحه والفساد بالقله والكثره ولعد فان جاز مثل هذا
جاز لنا ان نقول لما ثبت ان الامامه لا تجب عقلا بطل مذهبكم ونحيل
عليهم مثل ذلك بان نقول اذا ثبت لنا ان طريقه الامامه الاختيار
والعقد صح مذهبنا وبطل مذهبكم واذا صح لنا ان العصمه ليست بشرط
بطل مذهبكم واذا صحت امامه ابي بكر بطل مذهبكم واحتج
من سلك طريقه الاخبار باخبار كلها احاد ومع كونها احادا
ما نعرف رواتها فضلا عن عدالتهم وعاده القوم التساهل
في الاخبار فربما يروون عن اسم لا مسمى له وربما يضيفون الى
النبي ما يوجد عن غيره ولذلك قال السيد ابو الحسن اخبارهم
لا تثبت ولعد فان ذلك معارض بما روي من النص على ابي بكر لان
ذلك اشهر ورواته اكثر وهم قوم معروفون ولهم سلف
وقد سلك جماعه منهم اثبات النص بالكتاب كقوله تعالى انما وليكم
الله ورسوله وقوله واولوا الامر منكم وهذا رجوع منهم
من مذاهبهم واصولهم الى مذاهب الزيديه ومما يعلقون
به من الادله وكثيرا ما يفعلون ذلك اذا ضاق الامر بهم فيستدلون
بخبر المنزله وخبر الغدير ونحو ذلك وسنتكلم على ذلك عند كلامنا
على الزيديه

الفصل الثاني الكلام على الزيديه

قال القاضي كلامهم هو الذي يليق بالعلماء لانهم ادعوا ان ما يدل على
النص مجمله يحتاج الى النظر والاستدلال ويجوز ان يشتبه على
الناظر ويدخلها الشبهه ويجوز ان لا يشتبه ويدعون ذلك
النص على امير المومنين والحسن والحسين ثم لعليهم يقولون الامامه
باجتماع الشرائط على ما يذكره ولا يقال ان هذا يودي
الى التعميه واللبس حتى يوجد نصب امام فيقول كلاما يحتمل ذلك
وغير ذلك وكذلك الا انهم يقولون اكثر الديانات استدلالا حتى
التوحيد والعدل والنبوات ويقولون ان كثيرا من اي
القران والمايه من الاخبار في الاحكام يحتمل ويشتبه المراد
ويفتقر في معرفه المراد به الى الاستدلال واذا صح هذا في
الامامه ايضا ولعل لهذا الوجه تكون المصلحه في ان يكون النص
مستدلا عليه كنصوصه على كثير من الاحكام واذا جاز معرفه
النبوات بل التوحيد استدلالا لم لا يجوز ان يعرف الامامه
استدلالا فهذا جمل كلامهم

فاما الفصل الثالث

الكلام مع البكريه فالذي يدل على عدم النص ما ذكرنا انهم عند
التنازع لم يذكروا احد النص ولا استدل به امير المومنين ولا احتج
عليهم في مقاماته الى غير ذلك مما يعدم ذكره واحتجوا
بقوله صلى الله عليه من كنت مولاه فهذا علي مولاه بعد ما قدم
من قوله الست اولى بكم واخره من قوله اللهم وال من والاه
قالوا والمولى في اللغه يستعمل على معاني منها الاولى والاليق
بالمحال الا ذكر وربما قالوا يحمل على العموم وربما

قالوا نقسم المعاني ونفسد كل واحد الاما ذكرنا .. و اكدوا ذلك باسبا
منها انه نزل منزلا لا نزل فيه وجمع الناس في حر شديد وخرج
وقال الست اولى بكم من انفسكم فقالوا بلى فقال من كنت مولاه فهذا
علي مولاه اخذا بيده ثم قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله ومنها انه امر بالنص
عليه بقوله بلغ ما انزل اليك ومنها انه دعا له بالنصر ولمن
يقعد عنه بالخذلان وهذا يليق بحال الامام ومنها
ان قوله الست اولى بكم من انفسكم يشتمل على التصرف من جهته
فيهم ومنها انه لا يجوز حمله على ما لا يقتضي فضيلة عظيمة
وخطبا جسيما لدلالة الحال وليس ذلك الا الامامة والجواب
عن ذلك ان لفظ المولى لا يدل على الامامة ولا اول الكلام ولا اخره
لان لفظ الامامة لفظة شرعية فلا تقوم مقامها لفظ سواها
الا بدليل شرعي وبعد فان المقدمات ليست ثابتة بالتواتر
والرواية الظاهرة قوله من كنت مولاه فعلي مولاه وبعد
فظاهر الخبر يقتضي اثبات ذلك لعلي في الحال وليس بامام في الحال
فوجب ان يحمل على ما يصح اثباته في الحال فاما من اثبت امامته
في الحال ونفى معنى الامامة فقد ناقض وبعد فان المراد بالخبر
الموالاة في الدين على وجه القطع لانه عليه السلم اوجب موالاة علي
على القطع من غير توقف ظاهرا او باطنا وهذه درجة لا تقصر
عن درجة الامامة بل تزيد عليه فلا يمتنع ان يجمع الناس لبيان ما ليس
عظيم محله وقدره في باب الدين وهو بمنزلة قوله ذلك بان الله مولى
الذين امنوا وقوله فان الله هو مولاه وهذه لفظة شرعية تفيد

العظيم فلذلك لا يجري على الفاسق والكافر فلا يقال انه مولى الكافرين
ومن حمل على هذا الوجه يثبت ذلك له في الحال وهو الاليق بما روي عن
عمر انه قال لعلي اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فكان حمله اولى
وبعد فانهم يصرفون هذه المنزلة وشبهها له الى ما بعد النبي صلى الله عليه
فان جاز لهم ذلك وهو خلاف الظاهر جاز لنا ان نصرفه الى ما بعد الثلثة
واحتجوا بقوله صلى الله عليه انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي قالوا والخبر يقتضي ان له كل منازل هرون الا ما
استثناه من النبوة .. ومن منازل هرون من موسى خلافته عنه
عند غيبته فوجب ان يثبت لعلي ذلك وربما قالوا من منازله ان لو
مات موسى وبقي هرون كان هذا حاله كذلك وجب ان يكون لعلي
بعد النبي صلى الله عليه وربما قووا ذلك بقول موسى لاخيه
هرون اخلفني في قومي فكان خليفته على الاطلاق فيجب مثله لامير المؤمنين
والجواب انه اثبت لعلي منه ما ثبت لهرون من موسى فوجب
ان يراد بها ما ثبت لهرون ولم يثبت له الامامة فكان يجب ان يثبت او الا انه
كان في شرع موسى وهرون عليهما السلم الامامة ويجب ان
يثبت ان هرون كان يجوز ان يكون خليفة موسى مع اشتراكهما في النبوة
وفيما يتصل بالدين ويجب ان يثبت لهرون هذه المنزلة بعد موت
موسى مما لم يثبت هذه الدلالة لا يصح استدلالهم بالخبر ولم يثبت شي
من ذلك وقوله اخلفني في قومي محمول على ما يتصل بخاص اهله
لا على ما يتعلق بالدين لان جميع ما يتعلق بالدين كان ذلك اليه لا على
وجه الاستخلاف لكونه شريكا له في النبوة والذي ذكره في التقدير

لو لقي بعده كان خليفته لانه من وجوه احدها ان تلك المنزله وهي
العام بامر الامه ثبت له لاجل النبوه وثانيها ان المنزله انما تسمى
بذلك بعد وجودها فالمقدر لا يكون منزله ولو قال قائل لغيره
منزلتك عندي منزله فلان وانما يعم الثابت منه فالمعدوم المقدر
لا يسمى بذلك منزله والثالث ان هذا التقدير غير مسلم
لم قلت انه كان كذلك ولعل موسى كان يستخلف من يقوم مقامه مع هرون
كما كان هو يقوم مقامه في حياته ولا يقال ان الامامه منفصل
من النبوه فهارون وان كان شريكا له في النبوه فلعله كان موسى منفرد
بالامامه قلنا فان كان كذلك فمن اين ان الامر كما قالوا ولعل
موسى يجعل الامامه الى غيره ولقد فان كانت الامامه
منفصل عن النبوه وسلمنا ان الامام ما كان ثبت مثبته بعد
دخلت في الاستثنا وخرجت من ان يكون من منازله وان كانت
منفصل عنها فلم قلت انه كان يفعل ذلك اليه ولقد
فان هرون كان شريك موسى في جميع ما كان اليه ولذلك قال تعالى
حاكيا عن موسى واشركه في امري ثم قال اوتيت سؤلك وظاهر
هذا يقتضي المساواه قال القاضي وهذا الخبر من ادل
الدلاله على القوم لوجهين احدهما انه شبهه بهرون فاذا لم
يكن هرون اماما بعد موسى فلم تكن الامامه بعد موسى من منازل
هرون لا لتضمن النبوه لها ولا منفرده عنها بطل من عن به
او رواه كذلك وجب ان لا يكون ذلك من منازل امير المومنين
والثاني انه اذا لم يصح كونه خليفته مع ثبوت النبوه له
ومساواته له وجب ان يقطع انه لم يرد به الامامه :

توضيحه انه لو لقي هرون بعد موسى لكان يتصرف بحكم النبوه لا بالخلافه بخلاف
امير المومنين وقيل في معنى الخبر انه اراد استخلافه في
غزوه تبوك على خواص امره في المدينه حتى قال اهل النفاق ان محمدا
شنيم عن ابن عمه وبلغ ذلك امير المومنين فخرج حتى ادرك النبي صلى الله عليه
وسلم واسمع اليه فعند ذلك قال انت مني الخبر وقيل انه اراد
اظهار فضله وشده اعتماده عليه في مهماته وشد ازره كما حكى عن
موسى وهرون احتجوا بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
الايه فجعل ولي القوم من اختص بصفه مخصوصه بعد ان ذكر ولايه
الله ورسوله وهو ادا الزكاه في حال الركوع وربما قووه بما روي
من سبب النزول انه تصدق بخاتمه في الصلاه والجواب عنه
من وجوه اولها لا تعلق لهم بالظاهر من وجوه منها
ان الولي يحمل معاني ولا يحمل الامامه واذا حمل صار مشتركا
فليس صرفه الى احدهما اولى من صرفه الى المعنى الاخر ومنها
انه اثبت ولايه بما اثبتها بالله ثم برسوله ثم بالمومنين فوجب ان يكون
معنى الكل على سوا الا ان يستدل ان يحمل في كل واحد على شي اخر وانما
يصح على ما نقوله من الموالاه في الدين ومنها انه اتى بلفظ الجمع
في خمسه مواضع فاذا حملناه على ما نقول حملناه على حقيقته واذا
حملوه على امير المومنين صرفوا كل ذلك الى المجاز ومنها
انه بين انه ادى الزكاه وما روي عنه لبس بزكاه والظاهر انه
عليه السلام لم يجب عليه الزكاه ولا يقال انهم يحملون الركوع
على الخضوع وهو مجاز فلنا ان نحمله على ظاهره فلما سر ذلك عن

سمينا له هاشم ولعل فلو حملناه على ذلك لحمل لفظ واحد على المجاز
وحمله على الحقيقة اولى من حمله على المجاز جواب آخر
ان الامامة لفظة شرعية لانها تستعمل على معاني تختص بها لا تعلم ذلك عقلا
وكان المعروف اهل اللغة واذا كان انما هي عن غيره بالامور التي تفرد بها
وتلك الامور تعلم شرعا صارت اللفظة شرعية وهي بمنزلة الصوم والصلاة
فمتى ما اطلقت فالمراد بها ما ذكرنا واذا قيدت عادت الى ما كانوا يتعارفونه
فيقولون فلان امام في الفقه وامام في الصلاة واذا ثبت ذلك لم يفهم الامامة
من الفاظ جارية على حد اللغة فكيف يصح التعلق بهذه الالفاظ جواب آخر
ان ظاهر الاية يقتضي ثبوت امره في الحال فوجب ان يحمل على معنى يصح اثباته
في الحال والامامة لا يصح ثبوتها في الحال فقد انضاف بذلك انهم متعلقون لا
بالظاهر والظاهر ما يتعلقون به ولعل قال المراد به تولي النصرة
والتعظيم ولذلك بدأ بالله تعالى ثم رسوله ثم بالمؤمنين فكيف يصح صرفه
الى الامامة فاما معنى الاية فقيل المراد بقوله الذين امنوا
جميع المؤمنين والمراد بقوله وهم راكعون خاضعون يدل عليه قوله تعالى
بعده ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون
والمراد به كل المؤمنين بالولاية الناصرة وذكر شيخنا ابو علي انها
نزلت في قوم من الصحابة كانوا في الركوع في ذلك الوقت ولم يرد انهم يؤدون
الزكاة في الركوع وانما اراد انهم يؤدون الزكاة اي ديدنهم ذلك
وهم راكعون وقت نزول الاية وذكر ان الغالب من حال امير المؤمنين
انه لم يكن عليه زكاة وذكر انه يكره فعل ذلك في الصلاة فكيف يستحق
به المدح احتج ايضا بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم قلنا لو سلم لكم ان وجوب طاعته
يدل على النص فقيل المراد به العلماء وقيل المراد به امراء

السرايا وان حملناه على الائمة فلا حجة لهم فيه لان عندنا الامام اذا
بويع له وجب طاعته حتى ان من خرج عليه من طاعته يكون فاسقا
خارجيا فهذه الوجوه اقوى ما يتعلقون بها في النص ومما
يتعلقون به انه ثبت ان عليا افضل الامة بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وان الامام يجب ان يكون افضل او كالافضل واختلف
اصحابنا في الجواب من وجوه احدها من يقول لا نسلم انه افضل
بل الافضل ابو بكر ولا يجوز امامة المفضول وهذه طريقة النظام
والجاحظ وجماعة وثانيها ان ابا بكر وعليا كانا متقاربين في الفضل
بحيث يشتبه امرهما فلايهما بويع جاز وثالثها قول من يقول
ان امامة المفضول تجوز من غير عذر على كل حال ورابعها
ما يحكيه [illegible] شيخنا ان عليا هو الافضل وان الامامة يستحقها
الافضل الا ان يكون هناك عذر فحينئذ يجوز امامة المفضول
ويختلفون في وجه العذر وعلى جميع الوجوه لا يصح الاحتجاج
بما ذكروه و[illegible] تعلقوا باخبار كلها آحاد نحو قوله انت
اخي ووصيي وخليفتي وهذه عبارات من طريق يوجب العلم
وان ثبت لم يفهم منه الامامة لان الوصية ليست من الامامة في شيء
والخليفة يحتمل ان يكون خليفة وخاصة ولعل فلو صح
يحمل هذه الاخبار فالمتأثم بما روي في ابي بكر من ذلك ما لو [illegible]
لم يبق لهم كلام ولعل مما احتجوا بما روي ان العباس سأل
عليا ان يدخل على النبي ويسأله عن القائم بالامر بعده فامتنع وذلك
في مرض موته وبما روي انه قيل لعلي الا توصي فقال ما اوصى
رسول الله صلى الله عليه [illegible] فاوصي وان اراد الله بهم خيرا جمعهم على

خبر هو كما جمعنا على خبر ابي بكر ثم ما روي في شأن ابي بكر ان النبي صلى
الله عليه اتته امراة بالزكاة وقالت ان لم اجدك نعم العام القابل الى من ادفع
فقال الى ابي بكر وما روى انس ان ابا بكر اطلع فقال صلى الله عليه بشره
بالجنة وبالخلافة بعدي وروي عنه انه قال اقتدوا باللذين من
بعدي ابي بكر وعمر وقال لو كان بعدي نبي لكان عمر وقال
صلى الله عليه ان الله وضع الحق على لسان عمر الى غير ذلك من هذا
الجنس مما فيه كثرة وروي وهو اشهر من اخبارهم انه اخذ الحصاة
فسبحت في يده ثم دفعها الى ابي بكر فسبحت ثم بعد عمر الخبر بطوله وقال
هؤلاء الخلفاء بعدي ومنها ان الامر الى هذا الان استقر الامر ::
ويحتجون بقوله صلى الله عليه اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
وعترتي ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا والجواب ان ظاهره
يدل على وجوب التمسك بهم فاما على الامامة فلا :: ثم لم يرد التمسك
بانفسهم فالمراد غير منطوق فيحمل المراد بتمسكتم بمودتهم وموالاتهم
وعندنا موالاة علي وفاطمة والحسن والحسين واجب ظاهرا وباطنا
وذكر شيخنا ابو علي في ذلك وجهين احدهما ان الخبر ان صح دل ان
اجماعهم حجة والثاني انه اراد محبتهم لمكان الرسول
قال ولو دل هذا على الامامة لكان قوله اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر ادل وكذلك قوله اصحابي كالنجوم وقوله ان الله تعالى
وضع الحق على لسان عمر وهذا الشرح يسلم منه صحة الخبر لان
من عادتهم ان كل خبر يرد واملن تاويله ان يقولوا ان صح فتاويله
كذا وبعد فان المراد الائمة الذين خلفهم رسول الله صلى الله
عليه لانهم المتروكون خلفه فاما الفصل الثالث

ممن يدعي النص على ابي بكر فرقتان احدهما من يدعي نصا جليا
كنص الامامية على علي والثاني من يدعي نصا مستدلا عليه مثل
نص الزيدية ويستدل باية الاعراب وحديث الصلاة واخبار
رويت فالاول طريقة البكرية والثاني طريقة الحسن
واصحابه وجماعة من اصحاب الحديث والذي يدل على فساد
قولهم وجوه منها انه لو كان هناك نص عليه لنقل ولما انكتم
ولا يمكن لهولا القوم ما يدعيه الامامية من الخوف والتقية لان المعلوم
علو امرهم واظهار رضا بهم وكانوا يتقربون اليهم باظهار رضا بهم
في ايامهم والامر ابعد منهم خصوصا في دولة بني امية ومنها
ان مقاماته يوم السقيفة وغيره وخطبه كل ذلك يدل على عدم
النص اذ لم يذكره ولم يورده مع شدة الحاجة اليه خصوصا
يوم السقيفة للحاجة اليه وشدة تمكنه من ابرازه لازالة الخلاف
في امامته واستدل بعموم قوله الائمة من قريش ومنها
ما تواتر نقله انه يوم السقيفة قال بايعوا احد هذين الرجلين
عمر وابا عبيدة وهذا يمنع كونه منصوصا عليه لانه يخالف امر الله
وامر رسوله ومنها ما ثبت ان قوله اقيلوني ولست
بخيركم كيف يقول هذا وهو منصوص عليه ومنها ما ظهر
عنهم من البيعة والاختيار ولم يذكر احد النص حتى يقول عمر
كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها لانها كانت بغير مشورة
الا انه كان فيها الخير والخيرة والمنصوص عليه لا يحتاج
في بيعته الى المشورة احتج البكرية بالنقل

والجواب ما ذكرنا مع الامامية بل هذا بالفساد اولى لان
البكرية اقل منهم عددا واذا لم تنقل الامامية حجة كذلك هولا
احتجوا بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس قالوا فاخبر ان داعيا يجب طاعته ويستحق
عليها الثواب وعلى مخالفته العقاب وذكر بعض النقلة انه
وان داعيا الى ذلك ابو بكر وعمر لانهما دعيا الى كل صفته ما ذكر
من الباس فابو بكر دعا الى حرب اهل الردة وبعده وعمر
دعا الى حرب فارس والروم والجواب ان الاية
تدل على ان الداعي محق وانه يجب اجابة دعوته وليس فيه انه
منصوص عليه وهكذا نقول ولعله قد يجب طاعة من يدعو
في كثير من المواضع وان لم يكن اماما كما لو قصد اهل الحرب دار الاسلام
فقام بالذب بعض المسلمين ودعا يجب اجابته ولعله
فانه حمل على الامامة بعقد ما يجب طاعته اذا بويع له غير انه
منصوص عليه احتجوا استخلفه في الصلاة واظهر ان دعوة
مرارا وهو يامرهم ويقول مروا ابا بكر يصلي بالناس والجواب
ان ذلك لا يدل على الامامة وقد روي انه عليه السلم قدم ابن
ام مكتوم وعبد الرحمن بن عوف في الصلاة ولم يدل على امامتهما
ولو قال قايل ان بعد به لاسامة وتامره على جلة المهاجرين
والانصار وقوله في مرض موته جهزوا جيش اسامة يدل على
امامته كان اولى ولعله فلو دل على امامته لكان يجب
ان يحتج به يوم السقيفة في مقاماته لانه اعرف بحاله وبالمراد
وبالتقدم فاما ما روي اقتدوا باللذين من بعدي

ابو بكر وعمر لا يدل على الامامة لانه يجب الاقتداء في الدين وان لم
يكن اماما وحديث انس بشره بالجنة وبالخلافة فهو اخبار وان ثبت
فلا يدل على النص وانما بشره بان الناس سيبايعونه وقوله ان ولّيتم
ابا بكر يدل على صحة الاختيار دون النص وما يروون انه صلى الله
عليه قال يابى الله ورسوله الا ابا بكر ليس شيئا فان ذكروا ايلا
فليس يا علم بالدليل يا وليّنا ومن ادل الدليل على فسادها قالوا انه لم
يحتج بشي من ذلك يوم السقيفة ولا بعده بعد الحاجة اليه وتمكنه
من الاحتجاج فاما الراوندية فان هذا قول حدث بعد
الهجرة بزمان كثير في اوايل بني العباس لغرض بعضهم الى الخلفا
وما دللنا على فساد قول الامامية والبكرية يدل على فساد
قولهم لانه لو كان نص لنقل بل هو اظهر لان اخوان العباس يدل على
خلاف ذلك ولذلك قال لعلي امدد يدك ابايعك وما قوى
حجة من قال بذلك انه عم النبي صلى الله عليه ووارثه وعصبته
وظن ان الامامة ميراث يورث فقال العباس اولى وهو
بيّن من بعد فساد القول بان الامامة يستحق ارثا ولعله
فلو كان ارثا لكان مقسوما بين الورثة ولجاز كون امامين وثلاثة
واكثر كما يجوز في الورثة ذلك ولكان مقسوما بين البنت والعم
ويقدم اصحاب السهام على العصبات وكل ذلك فاسد
وقد طرح بعض الامامية هذا الطرح وان كان طرحهم اشد
فسادا والعمدة ان امير المومنين ليس بوارث للنبي صلى الله عليه
وله بنون وهم يقولون الامام هو الحسن والحسين اولاده والامام

بعده الحسين وكذلك جميع الائمه مسئله قال اصحابنا طريقها
السمع والاخبار :. الكلام فيها يقع في موضعين
احدهما جواز ورود التعبد بالاخبار عقلا خلافا للاماميه والثاني
ان التعبد ورد به خلافا للاماميه والزيديه اما الاول
فالدليل على صحته وجوه منها انه لا يحتاج في صحة الشي الى دليل
كذلك لقبحه يحتاج الى دليل ولا دليل على المنع منه عقلا ولا شرعا
فجاز ورود التعبد به ومنها انه اذا جاز ان يكون المصلحة
في امور كثيرة من الشرعيات ان يكون طريقها الاجتهاد جاز مثله
في الامامه ومنها ان بيان صفة الامام كبيان عينه
ولو نص على عينه جاز كذلك اذا نص على صفته جاز وان كان واحد
بتلك الصفة كان هو الامام المستحق للسعه وان اشترك فيها جماعه
جعل الاختيار الى قوم مخصوصين كما نقول فيمن اشتبه عليه القبله
انه يجب عليه الاجتهاد فما ادى اجتهاده اليه صلى اليه وان استوت
الوجوه كلها كان مخيرا كذلك هذا ومنها انه اذا جاز
للامام ان يولي القضاة والامرا وجميع العمال اذا كانوا بصفة
مخصوصة من غير تعيين من جهة الله تعالى وجهة رسوله فهلا جاز
مثل ذلك في الامام ومنها اذا جاز ان نكلف صلاة لها
صفة ثم الاخبار الشائعة يكون لنا فعلها في الاوقات والاماكن
كذلك يجوز ان نكلف نصب من له صفة ومنها
اذا جاز ايجاب كفارات لها صفات والتخيير الى المكلف فيها
لم لا يجوز ان ينص على صفة الائمه ويكون التخيير في التعيين الينا

كذلك هذا احتج من خالف فيه بان الامام من المصالح
ولا يجوز من الحكيم ان يكل المصالح الى اختيار المكلف كساير الشرائع
والجواب اذا ورد التعبد به وبصفاته ولا نقول المصالح
موكوله الينا بل نقول ما وقع عليه الاختيار بمنزلة المنصوص عليه
من جهة الله ورسوله ولو نص عليه بعينه لم يدل على ما قال كذلك
اذا نص على صفته يوضحه انه لا فرق بين ان يقول الرسول هذا
امامكم وبين ان يقول من يختاره ولاة فهو الامام ومثل هذا
ورد الشرع به في الكفارات البدل وجهة القبله وان كانت من
المصالح ثم هذا ينتقض بالقضاه والعمال والامرا فان قال
ما يعقده الامام كان بمنزلة ما يعقده الله قلنا من يعقده الائمه كمن يعقده
الله تعالى احتج بانه يودي الى ان يملك غيره
ما لا يملكه ويودي الى ان يكون خليفه للامه والجواب
ما بينا ان السمع دليل على امامه لا على امامته بيانه انه عند
السمع نقول انه تعالى نصه ونص عليه من حيث نص عليه
بالصفه والجمله وقد بينا انه لا فرق بين ان ينص على صفته او
على عينه فهو يملك التصرف من جهة الله تعالى وقوله انه خليفه
الامه ليس كذلك لان الله تعالى اقامه ونصبه والسعه ورضي
الخلق دليل ذلك وهذا كما نقول ان المراه يزوجها الاب من
الزوج ويباح له فالمبيح هو الله تعالى عند العقد :. وبهذا
بطل كلامهم الاول لان الاب لا يملك الاستمتاع ثم يملكه الزوج
بعقده وكذلك البياعات والولايات ونظاير ذلك كثير
ولعمر فلو سلمنا انه كذلك فانه لا يطلق عليه

انه حليته للامه لما فيه من الابهام ولقيد فان الامامه لست
تملك حتى ياتي منهما ما قال احتج بانه يودي الى الاستغنا عن
الامام وذلك ان عند المشاورة والبيعة لا يجب الطاعة كذلك في التالي
قلنا قبل تمام العقد لا يجب طاعته واذا تم العقد يجب ولا يودي
الى الاستغنا عنه ولو قال قايل اذا كان في وقت النظر في الدليل
لا يجب المعارف ويستغنى عنه كذلك في التالي لكان باطلا كذلك هذا
والعقد في حال المباشرة لا يوجب التمليك واذا تم اوجب ولا يقال
اذا لم يوجب في حال وجب ان لا يوجب في حالة اخرى ولعد
فان الله تعالى اوجب طاعته عقيب البيعة وهذا الامانع منه ولسنا
نقول ان الامام لا بد من وجوبه ووجوب طاعته في كل حال حتى لا يجوز
الخلو في لحظة منه حتى يلزم ما قال ولعد وبعد بيعتهم اذا مات
امام بالمشرق ونصب اماما لاهل المغرب لا يعتقدون امامته ما لم
يبلغهم الخبر ثم لا يبدل انه بعد بلوغ الخبر لا يجب كذلك هذا احتج
بان الشرع يمنع من الاختيار في اصول الشرائع وفي الانبيا كذلك
في الامام والجواب لم قلت اذا لم يجب ذلك في اصول
الشرع وفي الانبيا يجب ان يكون الامامة كذلك ثم هذا
ينتقض بالقاضي والامير ولعد فان البيعة علامة ودلالة
ان الله اختاره ونصبه ونص عليه فاما الانبيا والشرائع
فانما يجب في النبي ان يكون معصوما ولا طريق لنا الى ذلك واما
الشرائع فلو كان ثم طريق لجاز وكذلك في النبي لو كان لنا طريق
الى معرفته لجاز الا انه لا طريق لنا الى ذلك احتج
بان فعال النبي صلى الله عليه خلاف ما قلتم لانه لم ينصب سرية
ولا وجه جيشا الا نص على الوالي قلنا هذا غير مسلم

لانه قد ولي وقد نص [illegible] فان الامام عهد بالمنصوص
عليه بالصفة دون العين ومثل ذلك جائز كثير في الشرع ولعد
ولا يمتنع ان يعتبر المصلحة فمرة يكون المصلحة النص على العين ومرة على
الصفة وقد ورد الشرع بمثل ذلك فله ان يجعل الوصي معينا
وله ان يفوض الى الورثة ان يعينوا له وصيا احتج
بانه يودي الى التهارج بان يبايع اهل كل بلد الامام قلنا اذا سبق
اهل بلد الى بيعته فليس للاخرين ان يختاروا لان الغرض قد حصل فان لم
يعرف التاريخ او وقع العقد معا بطل الجميع ويستانف العقد
وقد ورد الشرع بمثل ذلك في امراة لها وليان ان زوجها احدهما
من كفو جاز وان زوج كل واحد من زوج اخر وعلم الاول كان هو
الزوج وان لم يعلم التاريخ بطل العقد ويستانف العقد وكذلك
وكل وكيلين ببيع شي كل واحد على حدة فباع احدهما ثم الاخر كان
البيع هو الاول وان وقعا معا او جهل التاريخ بطل ويستانف
العقد احتج كيف يجوز انعقاد الامامة باختيار
قوم وعقدهم وهم ممن يجوز عليهم الغلط والسهو قلنا
كما يجوز الحكم بالاموال والفروج والدما من قضاة يجوز عليهم
الغلط وسهاه من قوم يجوز عليهم الغلط وكيف يجوزان
يولي الامام الامرا والقضاة مع جهله باطنه وجواز الغلط
عليهم وكما ان عند توليته الامام القضاة والامرا يصير مولى
من جهة الله تعالى كذلك عند الاختيار يصير اماما من جهته تعالى
واذا اقمت البينة فالقضا يقع بامر الله تعالى مع جواز السهو
والغلط قالوا لو جاز ان يقيموا اماما لم يومن ان يكون

كافرا او فاسقا في الباطن فلت [illegible] القضاة والامرا
والشهود ولعد قيل المانع من ذلك بان نعتبر الظاهر دون الباطن
ولان الامام يحتاج اليه لامور سفلها كالقضاة والامرا حالا العنبر
باطنها بخلاف النبي فانه شارع فلا بد ان يومن فيه ويكون باطنه
وظاهره سوا فاما الفصل الثاني
ورود التعبد بالاخبار خلاف قول الزيدية فانهم وافقونا ان التعبد
به يجوز عقلا لكن الشرع لم يرد به وعمدتهم في ذلك ان هذا
امر شرعي ولا بد من طريق ودليل به نعلم التعبد ولم يوجد فوجب القطع
على ان التعبد لم يرد به وعندنا ان التعبد قد ورد به ولستقبل الخلا
في اثبات الاختيار طرق اربعة اولها ان الامامة لا بد لها من
طريق وامر يصير به الامام اماما لان مع اجتماع الخصال لا يصير اماما
الا بامر زايد بالاجماع فذلك الامر لا يخلو من ثلاثة اوجه اما النص على
ما تقوله الامامية :: او الدعوة على ما تقوله الزيدية :: او الاختيار
على ما تقوله كل من يبني من بعد ان النص والدعوة ليسا بطريق الامامة
فلم يبق الا الاختيار فان قيل عند بعض الزيدية باجتماع الخصال
يصير اماما قلنا الذي عليه جمهورهم انه لا بد من امر زايد وهو
الدعوة او الانتصاب والذي يدل عليه من مذهبهم ان عندهم
يجوز ان يكون في الوقت جماعة من اهل البلد يصلحون للامامة والخصال
مجتمعة فيهم ولا يجوز الامامة الا لواحد ولعد
فان الاجماع انعقد في الصدر الاول وبعده انه لا بد من امر زايد
من خالف كان محجوجا بالاجماع وثانيها اجماع الصحابة
فانهم وان اختلفوا في المختار فاتفقوا في ان طريقه الاختيار
والعقد فالمهاجرون طلبوها من طريق البيعة وكذلك الانصار
وذلك ظاهر عنهم يوم السقيفة وبعدها وكذلك اعتبرها

امير المومنين ومن كان معه طلبوا قتل العباس امدد يدك ابايعك وامير المومنين
في كل وقت اما طلب البيعة او رضي بها فالكل اتفقوا ان طريقة الاختيار
يوضحه انهم كانوا فزعوا الى طلب عقد الامام فزعوا الى الاختيار وهذا
معلوم من حالهم يوم السقيفة ويوم الشورى دل انهم لم يشرعوا
في ذلك الا عن توقيف ويؤيده ان عمر جعل الامر شورى بين ستة
وامير المومنين دخل في الشورى وكل ذلك يدل على صحة ما قلنا ::
وقولهم بان امير المومنين دخل في الشورى لايراد الحجة لانه كان وقت
الاحتجاج من حيث اجتمعوا لاقامة امام :: لا يصح لان الظاهر انه
دخل الشورى فلا نقطع عن السبب ونعلق بامر العلم ولانه كان يمكنه
ايراد الحجة في سائر الايام ولانه لم يورد شيا مما يدل على النص
يوم الشورى فكيف يصح ما قال ولعد فان محاوريهم
ومحاوريه بامر الشورى وبيعة عبد الرحمن وما اشترط على القوم
عامة وعليه خاصة وقبوله ذلك وقول عبد الرحمن ان ابايعك بعمل
كذا ولم يقل لا حاجة لي بالبيعة وكل ذلك يبطل ما يزعمه القوم
وثالثها انهم قالوا ثبتت امامة ابي بكر بالاجماع وطريق
اثبات امامته الاجتهاد ونعلم صحة الاختيار والعقد يوضحه
ان كل امر بني على امر اخر ففساد الاصل يوجب فساد الفرع
فلما كان صحة امامة ابي بكر مبنيا على الاختيار وثبت امامته
ثبت صحة الاختيار ولا انفصال ان امامته لم تثبت الا بالنص
ثم ثبت صحتها من بعد بالاجماع ورابعها قالوا
ثبت في الكل الرضى بامامة عمر وقد علمنا انه لم يكن اجماعا
على امر متقدم وهو امامة ابي بكر واذا ثبت امامة عمر لم يبق الا

القول بامامة ابي بكر وفيه ابان [illegible] ان احدا لم يفرق بينهما
لو صحة انه لا يمكن القوم ادعا خلاف من عمر وكل من روي عنه شي في
ابتدا امر السقيفة روي عنه الرضي بعمر والتولية من جملته وسبب موت
سعد فلم يبق الا اتفاقهم على امامته   واما قولهم ان الصحابة كلهم
لم يجتمعوا على الاختيار ولا على امامتهم وان من قال بامامة امير المومنين
انما اعتبر النص وان من خالفهم في امرهم يثبت على الخلاف وان سكوتهم
لا يدل على الرضي ولكن كان تقية   قالوا ومما يبين ذلك شكايات
امير المومنين حالا بعد حال الي غير ذلك   والجواب   ان
الخلاف والوفاق والرضي والسخط لا يعلم عقلا وانما يعلم بالنقل قولا او فعلا
ولو كان هناك خلاف لنقل كما نقل البيعة   وقولهم انه سكوت تقية
فاسد لانا نقول لهم هل يحتمل ان يكون سكوتهم
لا سكوت رضي
للرضي فان قالوا لا كابروا وان قالوا نعم قلنا فاذا احتمل الوجهين فلم حملته
على احدهما دون الاخر   وبعد فقد ظهر عن كل واحد منهم ما
يدل على الرضي على ما يذكره من بعد   مسئله
لا يعتبر في الامامة المعجز خلافا للامامية   وعندنا لا يجوز ظهور
المعجز الا على الانبيا صلوات الله عليهم اجمعين   لنا
ما بينا من قبل ان المعجز دلالة النبوة وظهوره على غيره يوجب التنفير
عنه وتضعف الدواعي الى النظر فيه من حيث لا نعلم اختصاصه به
واختصاصه وكل ما ادى الى ذلك كان فاسدا   ولان المعجز
يدل على النبوة لانه لا يخلو اما ان يكون دلالة الصدق او امانة الحال او
او النبوة   وبطل الاولان لانه يوجب ظهوره على كل صادق
وصاحب حال فلم يبق الا الثالث   ولان الامام يحتاج اليه

لامور شرعية على ما قدمنا نحو كالامير والقاضي   ولان الصحابة
لما اختلفوا في الامامة وشرائطها لم يعتبر احد منهم المعجز   ولان
امير المومنين والحسن والحسين بويعوا وثبت امامتهم ولم يرو عنهم
معجز ولا ادعواه قط ولو كان لاظهروه ولو اظهروه لنقل والقوم
بنوا ذلك على اصلهم ان الامام كالنبي في كونه معصوما ولو خذ منه
الدين وانما يتميز بالمعجز   وهذا فاسد من وجهين احدهما
ان العصمة ليست بشرط ولا يحتاج الى الامام لامور الدين على ما
زعموا وان احد عندنا يجوز ان لا يكون معصوما كالقاضي والمفتي
والثاني انه وان اعتبر ذلك فيمكن معرفته من غير معجز فلا معنى
لاعتبار المعجز   مسئله   الدعوة والخروج
والاستبداد شي من ذلك ليس بطريق للامامة على ما يدعيه الزيدية
لنا في ذلك وجوه احدها انه ثبت بما بينا ان طريق الامامة
الاختيار وفي صحته بطلان كل قول يخالفه   ومنها ان
الامامة امر شرعي فيوجد طريقها وصفاتها من الشرع ولم يقم
دليل شرعي على اعتبار الدعوة   ومنها اجماع الصحابة
في حال بعد حال عند التنازع في امر الامامة وبيان صفة
الامام وطريق الامامة فطلبوا من طريق الاختيار ولم ينقل
احد منهم بالدعوة   ومنها ان القيام بالامر والانتصاب
له والدعوة الى نفسه وطاعته لا يصح الا بعد ثبوت امامته
لان جميع ذلك فرع على الامامة فلو كانت صحة الامامة
موقوفة على الدعوة لاحتاج كل واحد الى صاحبه واحتاج الى

نفسه بواسطة وهذا لا يجوز مسألة ان معنى الدعوة ان
يدعو الناس الى طاعته والقول بامامته ما لم يثبت لم يصح الدعا اليه
كما ان الدعا الى النبوة والتصديق به لا يصح الا بعد ثبوت النبوة
كذلك هذا احتج ابوجوه منها اجماع اهل الاسلام
من قايل باعتبار النص وقايل بالدعوة وبطل النص فيثبت الدعوة
والجواب ان قولهم اجماعهم حجة لا يصح لانا بينا انه يعتبر الامة
فلا يكون قولهم حجة ولقد فلا نسلم انهم اجمعوا على ما ذكر
لان كثيرا منهم يقول بالعقد والبيعة احتجوا بان ما
يعتبره لا يخالف فيه احد الا معتبر في باب الامامة وهو اجماع
الخصال ومما اجمعوا ان مجرد الخصال لا يكفي ولا بد من امر زايد
به يصير اماما ولانهم اجمعوا على طلب امر سوى اجتماع
الخصال مسألة ولا يعتبر النص في الامامة
خلافا للامامية لنا ما بينا انه لو كان نص لنقل ولان الامامة
من اعظم امور الدين خصوصا عندهم انها بمنزلة النبوة فلو كان
طريقها النص لنقل ولو نقل وان جاز لا ينقل ولو نص لم ينقل
لجاز مثله في كثير من الشرايع وفي هذا هدم الاسلام ولان
الصحابة اختلفوا في شرايط الامامة ومنصبها وقال الانصار
ما روى والمهاجرون كذلك ثم لم يعتبر احد النص ولانا بينا
صحة الاخبار ونفي صحته بطلان النص وقد بينا الحجة في صحة
الاخبار ولانه لو كان هناك نص لكان لنا طريق الى معرفته
وقد بينت انه لا يعلم ضرورة ولا استدلالا فلم يصح اثباته

فان قيل يجوز ان يكون النص معلوما ثم يختلف نقله كما علمناه في كثير
من الشرايع نحو الاذان وكمال الحج والصلاة مع مشاهدة الجميع
ذلك قلنا نحن لم نقل ان جميع ما كان وجب ان ينقل لكن قلنا
الشيئان اذا استويا في الظهور وفي الداعي الى نقلهما فاذا نقل
احدهما ولم ينقل الاخر دل على انه لم يكن والا لوجب نقله لان
الداعي الى نقل احدهما هو الداعي الى نقل الاخر كما ذكرنا في القران
ومعارضته وما ذكر من المسايل نحن نقول ان اصل الاذان
من الباب الذي ذكرنا وتفصيله ليس من ذلك الباب او نقول جميع
ذلك كان فان قيل عن الاخبار يجوز ان يخص بعضهم دون بعض
قلنا اذا اختص شبهه بقوم جاز ان يختص معرفته بهم فاما
اذا استووا في الوجوه كلها فلا يجوز ان يختلف احتج
بان الامام يقوم مقام الرسول والرسول لا بد فيه من النص كذلك الامام
قلنا ليس كذلك لانه بمنزلة الامرا والقضاة وقد بينا
ذلك قالوا ان شرطه العصمة وذلك لا يعلم الا بالنص قلنا
غير مسلم ثم نبين بعد ان العصمة ليست بشرط في الامامة
مسألة الامام يجب ان يكون معصوما مامونا الباطن
بمنزلة النبي عند الامامية ومنهم من يقول يجوز على الانبيا
ما لا يجوز على الائمة ويحكى ذلك عن هشام بن الحكم وعند اكثر
الزيدية العصمة ليست بشرط وهو قول اصحابنا وعن بعض
الزيدية انه لا يجوز ان يكون اماما باطن الفسق وليس لنا طريق
الى معرفته لانه اذا ابطن الفسق دل الله عليه بما يعرف

ولا يجوز ان ابدل اذ لو جاز ذلك جاز ان يظهر الالحاد والزندقه
ولا بد لعليه ثم ان ابتك هذا المرسه ان يجوز في كل امام
ان يكون بهذه الصفه وذلك يقتضي التغيير عنه والى هذا كان يذهب
ابو العباس الحسني والدليل على ان العصمه غير واجبه وجوه
منها ان الامام انما يحتاج اليه لامور شرعيه يصح من دون
العصمه ولا يحتاج في شي منها الى العصمه كامضا الاحكام وتنفيذ
الحدود ونحوه فحل هو في ذلك محل القضاه والامرا والشهود
يؤيده ان الامام لا يخلو اما ان يحتاج اليه في العقليات او الشرعيات
او امضا الاحكام ونحو ذلك على ما نقوله وفي الاول نعلم بالعقل
وفي الثاني نعلم بالنقل ولا شي مما كلفنا معرفته الا ولنا طريق الى
معرفته من وجه سوى الامام فلم يكن هاهنا ما يوجب العصمه اصلا
ولا يلزم الانبيا لانا نعرف المصالح من قبلهم فلو جوزنا
عليهم شيا من ذلك ادى الى سد باب معرفه المصالح والادى الى
التغيير عنه يوضحه ان الامرا والقضاه يتولون ما يتولاه
الامام قايمون مقامه في العصمه فيهم ليست بشرط كذلك
الامام ومنها اجماع الصحابه فانهم عند اقامه
الامام حالا بعد حال اعتبروا الاوصاف والشرايط
وذكروا ما يجوز فيه وما لا يجوز ولم ينقل احد منهم بالعصمه
ومنها ان العصمه لا تخلو اعتبارها من وجوه اما لانه
نعلم بمجرد قوله الاحكام او لانه اصلح واقرب الى القبول
والبعد من الخلاف او لانه حافظ للشريعه فكونه على

هذه الصفه ابعد من السهو فكان اولى او لانه منبه الغافل
ومعلم الجاهل فوجب ان يكون صفته بخلاف صفتهم والا ادى
الى حاجته الى منبه اخر ولانه لو لم يكن معصوما لجاز ان
يحصل من جهته ما لا يمكن تلافيه من سلب حياه لا يستطاع ردها
واباحه فروج ولا وجه سوى ما ذكرنا تعالى الله لاجله بوجوب العصمه
وكل ذلك لا يوجب العصمه فوجب القضا بفساد ما قالوا
فاما الاول فباطل لوجوه احدها ان جميع الاحكام
لا يجب كونها معلومه بل يجوز ان يكون منها معلوم ومنها مظنون
على حسب ما ورد التعبد بالاجتهاد ويجوز ان يكون المصلحه في
ذلك دون العلم كما قلنا في القبله عند الاشتباه ومعرفه اوقات
الصلاه والصيام وقيم المتلفات واروش الجنايات وقولهم
انه يجب معرفه الاحكام كلها غير مسلم ولعبد فلو سلمنا
ان كونها معلومه شرط فلما ذا قالوا انه يحتاج فيها الى الامام
وهلا اقتصروا في العقليات على ادله العقول وفي الشرعيات
على ادله الشرع ولعبد فهلا جاز ان يكون المصلحه ان ناخذها
من غير المعصوم كما قد يكون المصلحه في ان ناخذها من غير النبي
وكما ان المصلحه قد يكون بان ينص عليها في القران وقد يكون
المصلحه في كثير من الاحكام ان لا ينص عليها في القران وكما
يكون المصلحه مره في المحكم ومره في المتشابه ومره في شي
ومره في شي اخر ولعبد فيلزم على هذا ان يبطل
جميع المقاييس والاعتبارات وابواب الاجتهاد وما يتعلق

بالظن وان يجب على الله تعالى ان يدل على كل حكم بنص لا شبهة
واما الثاني فباطل بما بينا ان غير المعصوم ربما يكون اصلح
كما ان غير النبي ربما يكون اصلح ولئن سلمنا فلو شرط ذلك في
الامام لكونه اصلح لوجب ان يشترط في الامراء والقضاة لان كونهم
معصومين ابعد من الخطا وكذلك الشهود والمزكون وهذا
يؤدي الى معصومين كثيرة واما الثالث والرابع والخامس
فباطل كل ذلك بما ابطلنا به الوجه الاول والثاني لان كل ذلك
موجود في الامراء والقضاة ولا يشترط العصمة ولئن سلمنا
فان الشرائع محفوظة بالعلماء ونقلة الاخبار بحيث ان سها واحد
نبهه الاخرون وان اخطأ واحد قومه الاخرون فلا نفتقر الى
الامام فضلا عن عصمته ولئن سلمنا فان جميع ما اوردتم في هذه
الفصول يبطل بزمان الغيبة فان الامام غير شاهد والعرف
والشرائع محفوظة فان قال سلمها النقلة عن الامام
قلنا هؤلاء النقلة معصومون ام لا ولا بد لهم من القول بانهم غير
معصومين فيقال لهم فاذا سها واحد او اخطأ ولئن تعمد الكذب
في احكام الدماء والفروج فمن الذي يستدركه فان قال يستدركه
الامام قلنا كيف يستدركه وقد فات ولئن سلمنا فلم لا يجوز
ان يقال يستدرك الخطأ علماء الامة والله تعالى بالطائفة ولا يمكنهم
من الاجماع على الخطأ ولئن سلمنا فان الشرائع على ضربين منها
ما طريقه العلم ومنها ما طريقه الظن وما طريقه العلم بعضها
ضروري وبعضها مكتسب وكل ذلك لنا الى معرفته طريق
وهو محفوظ بغير امام وقولهم انما كانت عصمته شرطا لاجل

زوال الاختلاف على ما يتوهمه بعضهم او كان اكثر العدد من الخلاف
فغير مسلم لان الانبياء معصومون مع كثرة الاختلاف فيهم وفي زمانهم
واحوالهم وامير المؤمنين معصوم ووقع في امامته وامرته من
الخلاف ما لم يقع في زمان ابي بكر وعمر ولئن صح ان يكون
القضاة والامراء معصومين والشهود وقولهم انه منبه
الغافلين ومعلم الجاهلين فيجب كونه معصوما غير صحيح
لانه ان اراد بالتعليم فانه يحصل لغير العصمة فلا معنى لاشتراط العصمة
احتجوا بان الامام اذا لم يكن فوق يده يد فلو لم يكن
معصوما لم نامن ان يخل بالامور التي هي اليه فيفوت المصالح او يعمل
بعمل ما هو مفسدة والجواب ان الذي اليه امور
ظاهرة فان اخل بالظاهر يعرف ويستدل به ولو اخل في الباطن
فذاك لا يظهر ولا يؤثر في المصالح ثم هذا يبطل بالقضاة والامراء
فان قال فوق يده يد يستدرك ما يفوتوا علينا وكيف
يستدرك الدماء والفروج ولئن سلم فالامام فوق يده يد فانه اذا
زال قومه الامة واستبدلوا به احتجوا بانا امرنا
بطاعة الامام فلو لم يكونوا معصومين لم نامن ان يامرنا بالمعصية فيجب
علينا فعلها وهذا فاسد والجواب انما امرنا
بطاعته في امور مخصوصة على الظاهر فاذا فعلناه كان فعلنا
طاعة وان كان باطنه بخلاف ظاهره فيما امرنا كما ان الحاكم اذا
شهد عنده شهود بمال او نكاح او دم وعدل الشهود فقضى
بذلك والشهود كذبة فقضاء القاضي واتباعه طاعة وان كان يجوز

في الباطن انهم شهدوا العبرا... [illegible] القضاه والامرا
والعدد فيجوز ان يكون الامير وان كان عاصيا في امره فالمقتدى به
مطيع كمن ام قوما وهو على غير طهاره فان صلاته فاسده وصلاه
القوم صحيحه احتجوا بانه قام مقام النبي فوجب ان يوصف
بصفته قلنا لا نسلم انه كهو على العموم فان عني في تعليم المصالح
وغير مسلم وان عني في تنفيذ الاحكام فيبطل بالامرا والقضاه
احتجوا بان الامام هو المتبع والمامور بطاعته والمقيم للحدود
فلو لم يكن معصوما لجاز ان يوجد منه مثل ذلك فيشارك الناس في الحاجه
الى امام قلنا ولم لا يجوز ان يومر بطاعته وان كان غير معصوم
وكانت المصلحه في ذلك كما قلنا في الامرا والقضاه والشهود والعدد
فيجوز ان يامر بطاعته ولا يامره بطاعه غيره اذا كانت المصلحه فيه مع
عدم العصمه والعدد فلو فعل شيا من ذلك يعزل والا يكون اماما
احتج بان الامام انما يختاره الله تعالى وينصبه عندنا
بنصه على عينه وعندكم على صفته فلا يجوز ان يختار فاسقا او منافقا
قلنا ابين تعني بان الله تعالى يختاره ان عنيت انه نص على عينه
بنص من جهته او من جهه رسوله فكذلك وان عنيت انه اذا
تعبد بنصب امام فنصبوه كذلك لم يجز فهذا غير مسلم وعنه
وقع النزاع ثم هذا اسطل بالامرا والقضاه والعدد
فلو نص على القبله لا يجوز ان يكون غير القبله فلو تعبد بالاجتهاد في امر
الى غير الكعبه جاز كذلك هذا مسله
ويعتبر في الامام ان يكون حرا عالما فاضلا ؛ وعند الحشويه
كل من غلب صار اماما ؛ الذي يحسانه
في هذا الفصل الصفات التي لا بد للامام ان يكون عليها حتى يصلح

ان يكون اماما وتعقد له الامامه الاصل فيه ان الامامه امر شرعي اخذ
من الشرع ولا مجال للعقل فيه فاذا كان اصلها شرعيا فكذلك صفاته
كالصلاه والصوم والحج وساير الشرايع ثم الطريق الى معرفته
صفاته من ادله الشرع اما نص او اجماع او نحو ذلك فكل ما دل الشرع
على اعتباره اعتبرناه وجمله ذلك ان الامام انما يحتاج اليه لامور
شرعيه فوجب كونه على صفه يمكن من القيام بما فوض اليه مع سلامه
الاحوال وهذه جمله لا خلاف فيها من اصحابنا وتفصيلها
انه يجب ان يكون ذكرا بالغا حرا مستقلا عدلا فرسا صحيحا سليما من كل
امر يمنع القيام بما فوض اليه افضل الناس او كافضلهم الا ان يكون هناك
عذر فيجوز عنده امامه المفضول عالما مدبرا للحروب غير جبان ثابت
القلب ليمكنه اقامه الحدود والحروب ؛ ولا يجوز ان يكون بخيلا يمنع
الاموال من حقوقها ولا مسرفا يضع المال في غير حقه ؛ وان يكون
واحدا والخلاف في هذه الجمله يقع في مواضع
منها من جوز امامه المفضول من غير عذر كالجاحظ والاسكافي
وخلاف من خالف ولم يجوز امامه المفضول اصلا ؛ ومنها
خلاف الحشويه في امامه الفاسق والخارجي ومنها خلاف من
جوز الامامه في غير قريش كما يحكى عن ضرار وبعض الخوارج ؛
ومنها اعتبار منصب مخصوص وهو العتره عليهم السلام بمذهب
الائمه الزيديه ونبين الكلام في جميع ذلك فصلا فصلا ؛
والذي يدل على وجوب كونه ذكرا بالغا عاقلا الاجماع وانه لا خلاف
بين الامه ان النسا والصبيان والمجانين لا يجوز ان يكونوا ائمه
ولانه لا يمكنهم القيام بالامر ولانه مولى عليهم ولانه لا يجوز

ان يكون قاضيا ولان الصبي والمجنون لا حكم لهما بنفسهما فكيف يكون اماما
فاما الحرية فشرط لان العبد مولى عليه ويتصرف بامر المولى ولانه
ليس من اهل الولاية والشهادة ولانه يؤدي الى التعيير فاما
اعتبار الاسلام فلان الكافر لا يجوز ان يلي المسلم واما العدالة
فعندنا لا يجوز امامة الفاسق خلافا للحشوية لنا انه لا يقبل شهادته
ولا يولى الولايات ولا يجوز ان يكون قاضيا ودرجة الامامة فوق
درجة الشهادة والحكم فاولى ان لا يكون الفاسق من اهله ولانه
يستحق البراءة منه والامر بالمعروف عليه وهذه احوال تضاد
الامامة ولانهم اجمعوا ان الفاسق لا يعقد له ابتداء لاجل فسقه
فكذلك اذا فسق لا يبقى اماما لان الفسق ينافي الامامة لما فيه من
الامانات وما يروون عن النبي صلى الله عليه اطيعوا ولو ولي
عليكم عبد حبشي ليس المراد به الامام وانما المراد به من يوليه الامام
ولا خلاف ان الفسق من جهة التاويل وغير التاويل ومن جهة
الاعتقاد والافعال سواء لان الجميع مستوي في كونه فسقا
ولا يقال ان شهادة المتاول تقبل فكذلك يجوز ان يولى
لان عندنا لا فرق بينهما لا تقبل شهادته ايضا ولا يولى القضاء ولهذا
قلنا لا يقبل خبره ولا فتاويه ولا يقال ليس لقوله واولوا
الامر منكم معناه اذا كانوا على صفة تجب طاعتهم واما
كونه عالما فانه يجب خلافا للحشوية والدليل عليه اجماع الصحابة
انهم طلبوا الافضل ولا شك ان من لم يكن عالما وكان جاهلا لا يكون
افضل ولانه اذا لم يكن عالما لم يمكنه القيام بما فوض اليه
ولانه يكون النقص من احكامه واموره وفيه تغيير وهذا القدر
لا خلاف فيه بين العدلية وغيرهم ممن يرجع الى تحقيق وانما

الخلاف في ان الاعلم هل هو شرط ام لا فعندنا لا يشترط على ما
نبينه فاما كونه شجاعا غير جزوع لانه اذا كان جبانا لم
يمكنه القيام بما فوض اليه فاما كونه سخيا غير بخيل ولا مسرف
فانما كان كذلك لانه اذا كان بخيلا لا يضع الحقوق مواضعها واذا كان
مسرفا ضيع اموال المسلمين فاما اعتبار الفضل
فلاجماع الصحابة انهم طلبوا الافضل ولذلك لما قال ابو بكر بايعوا احد
هذين الرجلين عمر وابا عبيدة قال عمر ما علمت لك فهة في الاسلام
غير هذا القول هذا وانت حاضر لما اعتقد ان ابا بكر افضل منه
وعمر جعلها في ستة لما اعتقد انهم افضل الصحابة ولان
القائلين بالامامة لا خلاف بينهم ان الفضل مطلوب مسألة
ولا يجب ان يكون الامام اعلم زمانه عندنا والمعتبر ان يكون من
اهل الاجتهاد والمعتبر علمه في غير الديانات وهو مذهب
اكثر الزيدية وعند الامامية يجب ان يكون اعلم اهل زمانه
ويشترط علمه بالصنائع واللغات واصناف العلوم من الطب والنجوم
وغير ذلك لنا انه انما يشترط في الامامة من الشرائط ما
يمكنه معها القيام بما فوض اليه فاذا حصل فلا معنى لاشتراط ما
سواه واذا كان من اهل الاجتهاد صار كذلك فجاز وانما
دعا القوم الى هذا قالوا انهم نفوا القياس والاجتهاد والاجماع
واخبار الاحاد وزعموا ان امور الشرع كلها تؤخذ من الامام
فقالوا بهذا القول واذا ثبت بطلان ذلك فسد ما بنوا عليه
ولان الصحابة ما طلبوا الاعلم وقد كان ابو بكر وعمر
يرجعان الى غيرهما في المسائل ولا يعيب ذلك احد

مسألة ويجب ان يكون الامام صاحب اجتهاد وان كان
يجوز ان يحتاج الى غيره :: اما كونه صاحب اجتهاد فلما بينا
انه لا يمكنه القيام بما فوض اليه اذا لم يكن كذلك فاما حاجته
الى غيره خلاف ما يقوله الامامية فيجوز ان يشاور غيره وياخذ
بقوله كما فعل ذلك عمر من غير نكير :: وهم بنوها على اصلهم وقد
بينا فساد ذلك وقد ثبت بالاجماع ان الامام يجوز ان يرجع الى غيره
في قيم المتلفات واروش الجنايات واذا جاز في شيء واحد ان يرجع
الى غيره لم يمتنع ان يرجع الى غيره ولو صح ان النبي صلى الله عليه كان
يرجع الى الصحابة ويشاورهم كما فعل باسارى بدر وحديث الاحزاب
وربما كان ياخذ بقولهم ويدع رايه كما بينا في حديث المنزل الذي اراد
ان ينزل وكما بينا من المصالحة على ثمار المدينة فقد رجح الامام
لا يكون اعلى من درجته :: والذي يؤيد صحة ذلك النص الوارد في
رجوع الامام في ايجاب جزاء الصيد الى ذوي عدل كما نطق به القران

مسألة ولا يجوز الامامة في غير قريش خلافا للضرارية
وبعض الخوارج والكثير بطلانها قوله عليه السلم الائمة من قريش
رواه ابو بكر يوم السقيفة بحضرة الصحابة فما انكره منكر ولا رده راد
بل انقادوا له ولا يقال كيف انصرف الانصار عنه حين عزموا
على بيعة سعد قلنا يحتمل انهم نسوا ذلك حتى ذكرهم ابو بكر ويحتمل
انهم لم يسمعوه وانما سمعه المهاجرون والتواتر يقع بهم :: ولا يقال
لماذا قال عمر لو كان سالم حيا ما تخالجني فيه الشكوك قلنا
ان ثبت فليس فيه منافاة فيحتمل انه كان يجعله في المشورة او في
الشورى ولا يقال ان قوله الائمة من قريش اثبات الامامة
فيهم لان الالف واللام اما ان يذكر للعهد او للجنس وليس هاهنا

معهود فلم يبق الا الجنس [illegible] اد اما ان يكون للامر او الخبر
وايهما كان لا يجوز خلافه ولان الصحابة لما اختلفوا في المنصب تقرر
الامر على قريش وانقطعت المنازعة قال امير المؤمنين لما بلغه ان الانصار
طلبوا الامر فقال لو كان الامر فيهم ما كانت الوصاية بهم مسألة
ويجوز ان يخلو قريش ممن يصلح للامامة فيقام من غيرهم وقال ابو هاشم
لا يجوز وهو اختيار القاضي وكان الشيخ ابو عبد الله يجوز كلي الوجهين
فهو كالمتوقف فيه والصحيح ما قاله ابو هاشم لانه ثبت وجوب
الامامة وبينا ان معدن الامامة قريش وعند هذين الاصلين ان
قريشا لا يخلو منهم فانه على التقدير ان خلا جاز ان يقام من غير
قريش قياسا على امامة المفضول ولا يقال ان سائر الشرائط
اذا عدم لا يجوز امامته كذلك القرشي وذلك لان شرائط الامامة على
ضربين منها ما يمنع عدمه صحة التصرف والقيام بالامر كالجنون
والفسق وغيره ومنها ما لا يؤثر وانما اعتبر ذلك الشرط
للشرع وان لم يؤثر فيما جعل له ككونه قرشيا وككونه افضل
مسألة الهاشمي والقرشي اذا استويا من كل وجه الا
انه علم من حال الهاشمي ان الانتصار له اكثر والناس اليه اميل
فهو اولى بالبيعة فان استويا في ذلك ايضا فالعقد لكل واحد
منهما جائز عند الشيخ وهو اختيار القاضي ومن اصحابنا من يقول
الهاشمي اولى وكذلك اشبههم برسول الله واقربهم نسبا منه
وقال ضرار الاعجمي اولى من العربي والذليل اولى من العزيز
قال القاضي والمسالة طريقها الاجتهاد لانه يصح ان يقال
ان الشرائط المعتبرة في باب الامامة غير حاصلة لاحدهما فيهما

سوا قلنا بهما بايعوا جاز ولا يجوز ان قال اذا كان اخص بالرسول
كان اولى لهذه المزية فثبت ان ذلك طريقة الاجتهاد ومسئلة
يحكى عن ضرار مجهل لانه علل بان ازالته اسهل لانه عند عقد
الامامة لا يعتبر كيفية الازالة ولان الاحداث التي تخرجه من
كونه اماما لا يتعلق بازالة غيره بل ينعزل **مسألة**
معدن الامامة قريش على ما ذكرنا : وعند الزيدية ولد الحسن
والحسين وعند الامامية المحققون منهم يقول المعتبر بالنص
لا بالمنصب ومنهم من قال المنصب ولد الحسين لنا في ذلك
ما بينا من اجماع الصحابة على امامة ابي بكر وعمر وان كان هناك الحسن
والحسين ولقوله عليه السلم الائمة من قريش ولم يخص بطنا بعد
بطن فمن خصه يحتاج الى دلالة ولان صفات الامام ماخوذة من
الشرع ولم يدل الدليل على اعتبار ما ذكروه ولان الصحابة لما
تنازعوا في شرائط الامامة لم يعتبر احد منهم ما ذكروه وانما
اعتبروا قريشا وعند وقوع المحاجة ولان عليا كان اماما
بالاتفاق وان لم يكن من البطنين فاما الامامية فذكروا ان
المعتبر بالنص وذلك وجد في ولد الحسين : وقد بينا فساد
قولهم فاما الزيدية فقالوا اجمعوا على جواز الامامة
من البطنين واختلفوا فيما عداه فكان المجمع عليه اولى قلنا
وللامامية ان يقولوا بمثل هذا وبعد ثبوته في البطنين لا
يمنع ثبوته في غيره بدليل اخر وقد ثبت جوازه عندنا بالدليل
واحتجوا بقوله عليه السلم اني تارك فيكم الثقلين الخبر
قلنا الخبر ان صح فمجمل ليس فيه بيان الوجه الذي يتمسك به

249

ولم يبين ان العترة من هم ويحتمل انه اراد التمسك بحبهم ولعل
ان المراد بالعترة الامة ولذلك قال ابو بكر نحن عترة رسول الله صلى
الله عليه ولم ينكر عليه احد ولذلك قال في مسعر وعون ال لما
جروا على طريقته ودانوا بدينه **احتجوا**
بقوله مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح قلنا هذا ان ثبت لا يدل
على الامامة قالوا علي كان اشبه برسول الله واقرب منه
نسبا كان اولى لان الناس الى الاشباه له اقرب قلنا
هذا دعوى والذي يبطله من غرب اعتبار حال امير المؤمنين
والحسن والحسين واولادهما واعتبار غيرهم ممن كان في ابائهم
على انه لو ثبت ذلك كان اولى بالبيعة فاما ان يقال لا يجوز غيره
فلا **مسألة** لا يجوز الامام اكثر من واحد شرعا وان جاز
ذلك عقلا كما يجوز في الانبيا وعن بعضهم يجوز لنا
في ذلك وجوه ذكرها ابو القاسم منها اجماع الصحابة يوم
السقيفة لما تنازعوا الامر قالت الانصار منا امير ومنكم امير
قال عمر منكرا عليهم وراد القولهم لا يصلح هذا الامر الا لواحد
فرجعوا الى قوله ولم ينكروا ذلك ومنها انهم حالا بعد حال
عقدوا الواحد على وجه يقتضي الانكار لامامة غيره معه ومنها
انه لو جاز في بلدين جاز في بلد واحد لان الولايات المستحقة لا تختلف
استحقاقها لاختلاف البقاع ولا بتباعد البلاد فلما لم يصح ذلك
في بلد واحد فكذلك في بلدين وما يحكى عن بعض الزيدية فانما
ارادوا اذا تباعدت الديار ولا يقف احدهما على حال الاخر

الامامه لا تختص به قوم دون قوم بل كل من كان من اهل الحل والعقد
فهو فيه سوا فاذا ثبت ذلك وعقد لاثنين وعلم التاريخ فقد صحت
امامه الاول فوقع العقد الثاني وهناك امام فكان فاسدا وان لم
تعلم التاريخ فليس احدهما اولى من الاخر فيفسد ان كما بينا في الوليين
والوكيلين فاما استعمال القرعه فيه لم يصح لان يدله لا يصح
ولا الاشتراك فيه يصح فهو كالتزويج على ما بيناه فان قيل
اهل بلد الامام الاول يلزمهم من امر الامامه ما لم يلزم غيرهم فكانت
بيعتهم اولى قلنا الجميع استووا في وجوب ذلك فان عقد
اولئك صح وان لم يعقدوا وبلغ الخبر سائر الامصار فعقدوا
جاز والواجب عليهم متابعه اهل الحل والعقد حتى لا يودي الى
الفساد والتهارج وقول من قال اذا استاجا خرجا من
الامامه باطل لانه لا ذنب على الامام الذي وقع العقد له ان
يدفع غيره في المقابله لا يدل على ما قال وكذا قال على معاويه
وقاتل الحسين يزيد والشرع قد ورد بذلك فلا معنى لما قاله
مسئله يجوز ان يكون في العصر جماعه يصلحون للامامه
خلافا للعباد والاماميه لنا اجماع الصحابه فان عمر جعلها
شورى في سته وامر بعقدها لواحد منهم فلولا انهم كانوا يصلحون
لذلك والا لما فعل وقد احضر الصحابه من غير نكير ولان
الشرائط المعتبره في الامام على جميع المذاهب لا تمنع وجودها
في جماعه حتى يستووا فيه ولان الحسن والحسين كانا يصلحان للامامه
ثم كان الحسن هو الامام قالوا لو كان هناك جماعه
فلم صار بيعه واحد اولى من بيعه الاخر قلنا ان كان هناك

مثل ما كان من حال يحيى الهادي والناصر للحق عليهما السلام
فكل واحد منهما مرزوقي ويقيم الاحكام حتى اذا التقيا سلم احدهما
الامر الى الاخر ومما يدل عليه قوله صلى الله عليه
اذا بويع لاميرين فاقتلوا احدهما ومعناه اذا انعقدت بيعه
احدهما وامتنع الاخر من اتباعه والرضى به وجب دفعه وان
ادى الى قتله لانه يكون باغيا فان قيل فما قولكم اذا بويع
لامامين او لاثنين هل يختلف الحال بان يبايع في موضع واحد
وموضعين قلنا اذا ثبت انه لا يجوز الامام اكثر من واحد فان
عرف التاريخ فالاول هو الامام ويجب على الثاني الانقياد فان لم
يفعل كان باغيا ويجب قتاله وان لم يعرف فسد العقدان واستونف
العقد لاحدهما كالوليين اذا زوجا وليتهما والوكيلين اذا باعا
مال موكلهما فان عرف التاريخ كان الصحيح هو الاول والا بطلا وهذا هو
مذهب مشايخنا ابي هاشم وهو الصحيح ولا يجوز ان يقال يحكم بالشركه كما ان
ادعاه اثنان واقاما البينه لان ثبات امامين لا يجوز واحتج
بانه اذا جاز كون نبيين في وقت جاز كون امامين قلنا لو خليناه
والعقل لجوزنا امامين واكثر الا ان السمع منع منه والصحابه
فانه كون نبيان في بلد واحد ولا يجوز مثل ذلك في الامامه بالاجماع
مسئله اذا بويع لامامين ولا يعرف التاريخ فقال بعضهم
يدفع كل واحد عن نفسه فان تشاجا علم انهما لا يريدان الا صلاح
فيجب ازالتهما وقال بعضهم يقرع بينهما ويحكى ذلك عن ابن سريج
عن ابي علي وقال بعضهم الذي عقد له في البلد الذي مات فيها
الامام وقد بينا ان عند ابي هاشم يبطل العقدان ويستانف
البيعه ويستوي فيه بلد الامام وغير بلده لنا ان اخبار

وجه لاجله رجح بيعة احدهم بويع له وان لم يكن والخيار الى اهل الشورى
يعقدون لمن شاوا كما فعل في ايام الشورى يوم السقيفة وهذا
كامراة خطبها جماعة فالولي بالخيار ولا يعلل ذلك كذلك هذا

مسئله من اجتمع فيه خصال الامامة حتى علم من حاله انه
يصلح للامامة لا يصير اماما بذلك حتى يبايع له ويحكى عن بعض الزيدية انه
باجتماع الخصال يصير اماما والصحيح من مذهبهم انه لا يصير
بذلك اماما ما لم ينضم اليه امر زائد اما النص او الدعوة والانتصاب
لنا اجماع الصحابة فانهم اعتبروا امرا زائدا على اجتماع
الخصال في جماعة فوجب ان يصير كلهم اماما وهذا فاسد وليس
بعضهم اولى من بعض فلا بد من امر زائد

مسئله
صفة العقد الذي يعتبر في باب الامامة ان يعقد واحد برضى اربعة
فيصير عند ذلك اماما او يعقد الخمسة وقال ابو القسم اذا عقد
واحد صار اماما لنا انه ثبت انه لا بد للامامة من طريق وثبت
ان طريقها البيعة والعقد ويقع الكلام في العدد وشرائط الامامة
من فعل اصحاب الرسول صلى الله عليه وثبت ان ابا بكر بايعه خمسة
وصار اماما وعمر جعلها شورى في ستة ليبايع خمسة
للسادس ولم ينكر عليه منكر والاعداد اذا تعلق بها حكم
في الشرع لا يجوز فيها طريق المقايسة كالسعايات وغيرها
فلا يجوز ان يستعمل فيها طريقة المقايسة الا ترى ان السعايات
مختلفة في الاعداد ثم لا يستعمل فيها القياس اذ ليس احدهما
بان يعتبر بالاخر اولى من الاخر ان يعتبر به ولان المقادير لا يعلم
قياسا واجتهادا وانما يعلم نصا وتوقيفا وقد ذكر
شيخنا ابو علي وهو [illegible] يصير بها الامام اماما وكل

ذلك يرجع الى ما ذكرنا في المخصوص لانا لا نقول ان صفة العقد شرط وانما
الشرط ان ينصبه واحد ويرضى الباقون وان لم يوجد منهم كلام

مسئله اذا عهد امام الى اخر يصير اماما ولا يعتبر رضى اهل
الحل والعقد وهو قول [illegible] لي هاشم ومنهم من قال لا يصير اماما
الا برضى اهل الحل والعقد وهو قول ابي علي والاصلح ان لا يفعل فان فعل
فلاهل الحل والعقد ان يخالفوه يصرفه الى من هو اصلح والوجه
لابي هاشم ان ابا بكر رضي الله عنه عقد لعمر مع كراهة بعض الناس ولم يثبت
انه طلب رضى القوم وصح قول الكافة بامامة عمر دل انه يصير اماما
بالتفويض ؛ يؤيده انه كتب بذلك كتابا ولم يحضره احد غير من كتبه
وهو عثمان ؛ وما روي انه عرض على الصحابة ان ما فعل تطييبا
لقلوبهم لا انه واجب ؛ ولانه اذا صارت هذه الولاية حقا له ولم يتعلق
بما لا يجوز نقله جاز ان يفوضها الى غيره كما في ايام حياته له ان يفوض
الولايات الى غيره كذلك بعد وفاته وليس كذلك ولاية الوصي لان الوصي
انما الوصي لا يطلبنا حق الثاني والثالث بالنسب ؛ الا ان هذا
لا يصح لانه يحتاج ان يثبت اولا ان له ولاية بعد موته حتى ينفذ امره وقوله
في باب ولاية النكاح لا يلزم هاهنا لانه يؤدي الى تفويت حق اهل العقد
الذين ولاية العقد اليهم ؛ فالاعتماد فيه على الاجماع فان ثبت والا
فالقول ما قاله ابو علي فاما قول سليمان ان الاصلح غيره لا يصح لانه
يجوز ان يكون الاصلح ان يعمه واذا صار اماما فليس للامة صرفه
عنه ولهذا قال مشايخنا اذا صار الامام ماسورا في يد
العدو فعقد لغيره يلزم واستغنى عن عقد جديد ان ذلك
اذا لزم بعد وفاته فبان يلزم في حال حياته اولى ولان ولايته
باقية وانما يجب الاستبدال بفوت المصلحة واذا قام غيره

مقامه لم يعقد قامت ... قال ابو علي وهاشم اذا كان رضى اهل الحل والعقد شرطا
وجب ان يشترط ذلك في جميع الاحوال وبان يعتبر في ابي بكر على انه فعل برضى
اهل الحل والعقد واحتج بالولايات التي لا تستقل الى المفوض اليه
بوفاته وفيما تقدم جواب مسئله اذا عقد الامامه لرجلين
معا عقدين لا يعلم احدهما خبر الاخر فالحكم واحد منهما يستفيد الاحكام
الى ان يسمع خبر صاحبه فحينئذ يتوقف حتى يتفقا فيسلم الامر
الى الاول فان استويا يستانف العقد لاحدهما وذلك لانه اذا لم يعلم
احدهما خبر صاحبه وقع العقدان على صحة ولا يكلف ما لا يعلم
فاذا علم وجب ان لا يكون اماما ولا يتصرف بحكم الولاية فاذا اتفقا
سلم الامر الى الاول فاذا استويا في الصفات والعقد وعدم التاريخ
يستانف العقد لاحدهما مسئله الامام بعد رسول الله
صلى الله عليه ابو بكر خلافا للزيدية والامامية ان الامام هو علي وخلافا
للراوندية ان العباس هو الامام والكلام يقع في مواضع احدها
انه كان يصلح للامامة والثاني ثبوت الامامه له والثالث مطاعن
المخالفين والجواب عنها اما الفصل الاول
فالذي يدل عليه وجوه منها ان ما يدل على امامته يدل على انه يصلح لها
لانه لو لم يصلح لها لكان اجماعا على الخطا ومنها ما روي من تعظيم
النبي صلى الله عليه اياه ومدحه له وسماه صديقا لما ظهر منه من الفضائل
ما لا يمكن دفعها ومنها تعظيم الصحابة له وتقديمهم له فلو كان لا يصلح
لها لما فعلوه ولا عظموه ولا نكروا امره ومنها ان شرائط الامامة
معلومة وخصال الامام محصورة وقد ظهر عنه من العلم والشجاعة
والسخاوة وضبط الامر وغيرها ما دل انه كان يصلح لها ومنها
ان القران ورد بفضائله ومناقبه حتى لو لم يكن الا قوله لقد رضي الله عن

المومنين وقوله قل للمخلفين من الاعراب ... وان الامر لهم في الامامه
الى مثل هذا الكلام تلك الفائده واما الفصل الثاني
فلسنا نحتاج في اثبات الامامه طرق احدها ما قالوا ثبت بطلان النص وصحة
الاختيار فثبتت امامته اذ لا قائل سواهما ومنها اجماع الصحابة على
امامته فانه وان وقع النزاع في ابتدا الامر وحال المشورة فان الامر
آل اخرا الى الاتفاق حتى بايعوه ورضي به الكل والثالث اما ثبتت امامه
عمر باجماع الصحابة اذ لم يرو في طول مدته خلاف عن مخالف في ابتدا الامر
ولا في انتهايه ولم يكن ذلك امرا مبتدا وانما كان مبني على امامه ابي بكر فلولا ان
امامته كانت ثابتة صحيحة والا لما اجتمعوا على امامه عمر ولا يقال
ان الخلاف وقع في امامه عمر لانه لو ظهر لنقل كما نقلت البيعة والتفويض والعهد
فلما لم يرو علم انه لعدم النزاع ولعد فلو جاز ان يقال كان فيه
خلاف ولم يظهر طول مدته لجاز ان يقال ان القران عورض ثم لم ينقل
يوضح انه لما ظهرت البيعة فلو كان هناك خلاف لظهر ظهور البيعة
لاستحالة ان يكون امران متضادان والداعي الى نقل احدهما هو الداعي الى
نقل الاخر ثم يظهر النقل في احدهما دون الاخر وهذا يودي الى جهالات
عظيمة ولعد فان عندهم ان امر الامامة اعظم من جميع اركان
الشرائع فكان عظمها والاسلام عليها اعظم من تغيير بعض الشرائع
كالقبلة ونحوها فلو كان هناك خلاف لانكروا انكارا مستهرا لعظم الامر لا يقتصر
على اليسير لان انكار كل شي على حسبه الا ترى انه لو اراد بعضهم ان يحول
القبله او يغير الصلاة او الصوم فان انكاره لا يكون كالانكار على من سرق دينارا
كبيره فلو جاز مع هذا ان يكون ثم سكتوا لجاز ان يقال كان نبي اخر اكتتم امره
فلم ينقل او عورض القران فلم ينقل او نسخت القبلة ولم ينقل وما حكي عن سعد

فانه مات في امامه وسقط خلافه والتعلق فان خلافه لا يعتد به لانه خالف
الاجماع حيث طلب الامر لنفسه ولا يعتد به في الاجماع فاما امير المومنين
فقد ثبت انه بايع وانه كان يدخلهم ويشاورهم ويصلي خلفهم وزوج ابنته
من عمر وتولى الامر من جهتهم ولما قال ابو بكر اقيلوني تقبيتا عما في
قلوب القوم وسكتت الجماعة تكلم امير المومنين وقال لا نقيلك ولا نستقيلك
قدمك رسول الله فلا نوخرك فاما ما روي ان الزبير خالف حتى اخذ
عمر سيفه وكسره وان عمر جا الى الباب فلطمه واضرم النار فيها واوعدها
باحماع الناس منها فمن بهت الروافض ولم يثبت عندنا شي من ذلك
فاما ابو ذر وسلمان وعمار فقد ثبت انهم تولوا الامر من جهتهم
وتصرفوا بامرهم وقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب الاية يدل على
صحة امامتهم لانه تعالى اوجب طاعتهم واجاب الثواب على ذلك بطاعتهم
ولمخالفتهم اوجب العقاب ولو لم يكن حقا لما اوجب ذلك وعلى
ما قررنا في امامة عمر لا يمكن نقل خلاف وقولهم السكوت لا يدل على
الرضى قلنا وكذلك لا يدل على الخلاف فلم حملت ذلك على الخلاف
مع عدم الامارات وبعد فان السكوت في مثل هذه المواضع يدل
على الرضى لانا اذا ظهر منكر فسكتوا ولم ينكروا كان اجماعا على الخطا

فاما الفصل الثالث فيما ذكروا في ذلك

انه تفرد بالبيعة من دون مشورة وذلك باطل من وجهين احدهما انه
فعل عن غير مشورة وكيف وقد شاوروا يوم السقيفة وبعده
بايام بالعوض في استقرار الامر وليس من شرط البيعة حضور جماعة
الناس واما المعبر الوضح فقد ثبت من كسبع الوضوبه [illegible] وفعلا
وقولهم ان عمر هو الذي تولى امره وبايعه لقول كانت بيعة ابي بكر
فلتة وقى الله شرها لان الظاهر المعالم من حال عمر تعظيم

ابي بكر والقيام بنصرته ان الاسماء بامره وتفضيله على نفسه فلا يترك هذا
الظاهر المستفيض لمحتمل او برواية تفرد بها الرافضة والمراد
ان بيعته ابتدئت من غير توقع لذلك وانما كانت بغتة ولم يحضرها
جماعة الناس كلها ان تعلى وفي شر ذلك فكان يكلها جبر وجبره وقيل
المراد بها الاستفهام يطعني لكان كذلك وقى الله شر هذه المقالة
من عاد الى مثلها فقد قصد الطعن في امامته فاقتلوه
والجواب الثاني انه اذا ثبت رضى الجميع بعد يوم
السقيفة بامامته علم ان ما فعل يومئذ كان صوابا والا كان اجماعا
على الخطا ولا يقال كيف يقولون ان الناس بايعوه مع تخلف
امير المومنين قلنا انما تخلف يوم السقيفة لشغله بغسل
رسول الله صلى الله عليه ثم مضى الى ابي بكر اليوم الثاني وبايعه
ومنها حديث فدك وله باب مفرد ومنها
انه عقد لاقوام لم يكن لهم في الاسلام قدم بل كانوا معروفين بعداوة
رسول الله صلى الله عليه كخالد بن الوليد وعكرمة بن ابي جهل
قلنا انما ولي وعقد لمن علم من حاله انه اصلح وقد عقد رسول الله
صلى الله عليه لخالد يوم الفتح وفعل ما فعل ببني جذيمة فلم يكن بذلك
عيب على رسول الله صلى الله عليه وطعن كذلك ما فعل خالد لم يكن
طعنا في امامة ابي بكر ولئن عد ذلك طعنا فكذلك طعن على رسول الله
حيث ولاه ولا يقال انه قتل مالك بن نويرة مسلما وتزوج
امراته لانه لم يثبت انه كان مسلما لانه منع الزكاة ومانع الزكاة مرتد
فلذلك قتله وان فعله خطا فالعيب عليه لا على الامام ومنها
ولى عمر قلنا فعل ما كان اصوب في الدين واصلح للامامة

والاسلام ولذلك جرى على يده من الفتوح وظهور الاسلام ما لم يجر في
ايام احد ومنها انه كان يتردد في الاحكام وهذا لا يجوز عندنا
طريقنا الاجتهاد وكل مجتهد مصيب ومنها انه احرق الفجاءة السلمي
وهذا ان ثبت فللامام ان يفعل ذلك وقد فعل امير المؤمنين نحوه
ومن ادل الدليل على ان جميع ما فعله الخلفاء صحيح انه لم ينقض امير المؤمنين
شيئا من احكامهم ولا عزل احدا ممن ولوه القضاء ولا انكر ولا اظهر
الانكار وعند هذا الفصل لا مفزع لهم الا الى التقية واذا آل
الامر اليها ضعف الكلام مسألة النص الذي يدعيه
البكرية والراوندية فاسد وقد بينا مسألة
قضاء ابي بكر في فدك كان صحيحا خلافا للامامية وجماعة من الزيدية
سبيل [illegible] على ذلك انه لو كان ذلك الا ما غصب لما
قضى به ابو بكر ولا يشبه ان فاطمة صادقة في دعواها
وابو بكر مخطئ في قضيته يدل عليه ان فاطمة لو كانت مظلومة
على ما تزعمه القوم لنصرها المهاجرون والانصار وبنو هاشم
ولغضبوا لها ولما سكتوا يوضحه انه اول حكم حكموا به
بعد رسول الله صلى الله عليه فلو كان باطلا من غير انكار لم يكن جاز
ان يقال انهم غيروا الكثير من اركان الشرائع من غير انكار
ولان فدك لا يخلو اما ان كانت تدعيها فاطمة ارثا او هبة
فان كان ارثا على ما تزعمه بعضهم وان فاطمة طلبته المواريث
وقالت لابي بكر اترث ابيك ولا ارث من ابي لتنازع فيها ازواج
رسول الله صلى الله عليه والعباس عمه فنزل جميعهم طلبت ذلك

دليل على انه لم يكن ارثا ويدل عليه ما روي ان ابا بكر روى بحضرة الجماعة
ان رسول الله صلى الله عليه قال نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه
صدقة وصدقه في ذلك جماعة من الصحابة ورووا انهم سمعوا ذلك
كما سمع هو وقول الامامية انه افتعل الخبر من قبل نفسه ولم يسمعه
من رسول الله ظاهر السقوط لانه لو كان كذلك لما وافقه
الصحابة على روايته ولما جاز ان يكون سمع ذلك انهم يقطعون
على انه كذب ولم يسمع فان قالوا نقطع على انه لم يسمعه قلنا
باي شيء تعلمون ذلك ولا دليل لكم وان قالوا نجوزه قلنا
فلم اذا قطعتم على انه كذب وبعد فلو جاز في هذه القضية
ذلك لجاز في سائر القضايا ومن هذا يوجب هدم الاسلام
ولا يقال لو كان الخبر صحيحا لسمعته فاطمة صاحبة القضية
ولسمعه امير المؤمنين لان هذا يلزم في كل خبر لم يسمعه
امير المؤمنين وبعد فان هذا من باب العصاة والائمة
فكان ابو بكر اولى بسماعها وان قالوا ادعت النحلة
قلنا لو كان لعلمه الناس ولشهدوا بها وانما ادعت واحضرت
من يشهد لها ان يكون معه اخر فيشهد فلما لم يكن وكان حكم
الله ان يقضى بشاهدين ولم يوجد لم يقض ابو بكر عليها بقضية
الشرع ومما يروون ان ابا بكر ردها عليها وكتب
كتابا ودفعه اليها فاستقبلها عمر واخذ منها الكتاب
وخرقه فمن اكاذيبهم وذكر شيخنا ابو القاسم
ان الامامية بعد غير عارفين بقصة فدك وحقيقة الامر

فيها فمرة يروون انها ادعت الارث ومرة يروون انها ادعت نحله
ومرة يقولون ادعت النحله فلما لم يكن لها بينه ادعت الارث وفي
التحقيق لا يوقف لهم على شي لانهم يعتقدون اعتقادهم بكا ويتلون خطبه
انشاها ابو العينا المضروب في ذلك ولو كان صحيح النقل نقلا
ظاهرا ولعمري على ماذا يحملون دعواها وقضا ابي بكر فلسنا
الذي يقولون اسا بحثنا ان فاطمه صادقه منزهه عن الكذب ادعت
الارث على ظاهر الشرع حتى روي لها الخبر فسكتت وما روي
من دعا الهبه بحكم الاسلام ان المعنى الا شاهدين على ما نص الله تعالى
عليه في كتابه واما ادعت ظنا منها انه كان سمعها من يشهد لها فلما
لم توجد شاهد سكتت وايدوا ذلك بانه لو كان غصبا لردها امير المومنين
فلما لم يرد دل ان تلك القضيه كانت نافذه على موجب الاسلام
والذي عندي في ذلك انها ادعت النحله وكان رسول الله صلى الله
عليه وهبها منها ولكن لم يكن يسلم اليها اذ لو كان سلم لظهر نصه فيها
ولا نشغلت عن الدعوى ولعلم ذلك الصحابه وكان مذهبها ومذهب
امير المومنين ان الهبه تصح من غير قبض على ما هو مذهب الهادي
عليه السلام وجماعه من اهل البيت وكان مذهب ابي بكر انها لا تصح الا
بالتسليم عليها هو مذهب جماعه الفقها فاجتهد كل على حسب اعتقادها
وقضى ابو بكر بحسب اعتقاده وكل واحد منهم كان مصيبا محقا فلما لم يصح
لها النحله ادعت الارث فروت الجماعه في ذلك فلم يكن سمعته
فاما ما يروون انها غضبت على ابي بكر واوصت ان لا يصلى عليها
فمن اكاذيبهم ولم ينقله احد ممن يعتمد قولهم والذي يرويه الفقها
انه صلى عليها واما دفنها ليلا لان عادتهم كانت جاريه بذلك
مسئله الامام بعد ابي بكر عمر ثم عثمان اما عمر فقد

ثبتت امامته باقوى وجوه منها نص الامام السابق اليه بذلك لانه
لو لم نصر اماما لجاز العقد والا نص عليه ولا ظهروا ذلك ولان رتبه الامام
في الاختيار اقوى من رتبه العاقدين فان جاز لهم الاختيار فله ذلك ايضا
ومنها الاجماع على امامته فانه لم يظهر خلاف في امامته ولا انكره
منكر بل اتفق الكل على امامته وكل ما يروى عنه في ابتدا السقيفه
خلافا فقد زال في امامة عمر ثم مات سعد وان كان خلافه غير معتبر بكونه
مخالفا للاجماع وتولى سلمان وعمار من جهته وكذلك امير المومنين
وكل ذلك يدل على ما قلنا ولانه تعالى انه كان لا يصلح للامامه لكان
ما دل على ثبوت امامته يدل على انه صالح لها والا كان اجماعا منهم
على الخطا وما دل على ان ابا بكر يصلح لها دل على ان عمر كذلك ولانه
اجتمع فيه الخصال المعتبره في الامام وما روي فيه من الاخبار
يدل عليه وما جرى منه في ايامه من العلم والامانه والسياسه
والتدبير يدل على ذلك فاما ما طعنوا فيه فمنها
يروون ان الزبير جا الى ابي بكر حين اراد استخلاف عمر وكلمه في ذلك
فاجابه بالقاطع قال له الزبير ما تقول لربك اذ وليت علينا فظا غليظا
فقال اقول وليت عليهم خيرهم في نفسي يعني اصلحهم لذلك فكان كما
قال لانه جند الجنود وفتح الفتوح وله من الاثار في الاسلام
ما ليس لمن قبله ومن بعده وفيه قال رسول الله صلى الله عليه
لو كان بعدي نبي لكان عمر وان الله تعالى وضع الحق على لسان عمر
ونحو ذلك وعن امير المومنين لما غسله وكفنه قال وددت
اني كنت بمنزلته الى غير ذلك مما يروى في هذا الباب فاما
رجوعه الى غيره في المسايل فذلك من ادل الدليل على احتياطه

ودخنه نظره في الدين فلا مطعن عليه فيه   والكلام
في اثبات امامة عثمان وكونه صالحا لها كالكلام في امامة الشيخين فلا
معنى لتطويل الكلام   ولان كل من يقول بامامتهما يقول بامامته ولانه
وجد الرضى من اهل الحل والعقد بعد المشورة بامامته حتى جرى من
المشهور ما لم يجر قبله   واشتهر فضائله وانما الكلام في امره
يقع في مواضع اولها   الاحداث المروية في امامته
والثاني الكلام في قاتليه وخاذليه   والثالث الكلام في توليته
اما الاول   فاول ما نقول فيه انه اذا ثبت امامته
ووجب توليه بطريق مقطوع به سطر في تلك الاحداث فان احتمل
وجها يجوز معه بقاء امامته حملت عليه وان لم يحتمل الا الفسق حكم
بعزله   وقد نظرنا في الاحداث المروية عنه فما وجدنا
في شيء مما فعله ما يوجب تخطئته فضلا عن تضليله وتفسيقه
وعزله وقتله   فمما يدل على فساد ما ادعوه جملة ان
جميعها اخبار آحاد او محتمل فلا يجوز ان يبنى على امر ظاهر ثابت
غير محتمل   ومما يدل عليه ان الامام لا يجوز ان يعترض
عليه بقول من هو دونه بدرجات فالطاعن فيه في هذه حاله
بالطعن اولى   ويدل عليه ان للامام ان يفعل بغلبة ما يرى
الصلاح فيه اذا لم يكن فيه مفسدة فاذا لم نعلم فيه وجه
مفسدة وجب ان نحكم بانه فعل مصلحة فهذه الجملة تدل على
صحة ما قلنا   فاما تفصيل الكلام في ذلك فمما يطول
وان كنا نشير الى جمل منبهة على ما قلنا   فمنها
ما روي في حديث المصاحف وغسلها واجماع الناس على
الامام بعد المصحف فقد اصاب   في ذلك

ويعدّ ذلك من ... العظيمة على المسلمين وعلى
الاسلام لان كل احد كان اخذ مصحفا غير مرتب وغيروا اللغة
فجمعهم على المصحف الذي كان في عهد رسول الله صلى الله عليه
وعهد الخليفتين بعده   ولولا ذلك لظهر من الفساد ما لا
يمكن تداركه   ولقد مع تشدده في تحصين القرآن ظهر من الملحدين
من الطعن ما ظهر حتى احتاج المسلمون الى تكلف الجواب عنه فكيف
لو لم يفعل ذلك   وحديث ابن مسعود ومنعه عن التمسك
بمصحفه فالقول   فيه كالقول في غيره ولعله اصاب في
منعه مما كتب   ولا يعترض على عثمان بابن مسعود انما يعترض
على ابن مسعود بعثمان   ومنها حديث ابي ذر وتسييره
فلا عيب عليه لو حبس احد بما انه انما سيره بالتماسه واختياره
وبما بينا ان للامام ان يفعل ذلك اذا رأى المصلحة فيه وكان ابو ذر
يمنع الناس من اغتنام الاموال وكان يقع به فتنة فمنعه عنه
ومنها حديث عمار وما روي انه ضربه ان ثبت فلا يؤثر
في حاله لان الامام اذا قابله بعض رعاياه بما يؤدي الى توهين
امره وتضعيف حاله وشماتة الاعداء فله ان يؤدبه والا ادى
الى فساد عظيم والتأديب ربما يلزم بدون ذلك فكيف بما يؤدي
الى هذه الامور العظيمة   ومنها ما روي من ردّه مروان
ولا عتب عليه فيه فانه كان استأذن رسول الله صلى الله عليه
في ذلك ولعله فان المنفي اذا تاب يجوز رده وهذا
غير منكر   ومن ذلك   انه اعطى مروان
لانه يجوز ان يكون اعطاه من خاص ماله   ومنها
ما روي من توليته من بني عبد شمس جماعة جاروا وعدلوا

فان ثبت شيء من ذلك فاللوم عليهم لا عليه وقد ولى رسول الله
صلى الله عليه خالد بن الوليد ففعل ببني جذيمة ما فعل وولى
امير المؤمنين من ذهب بماله وهرب الى معاوية وكان العتب عليهم
لا على المولي ومنها الاموال التي اعطاها بني عبد شمس
وجميع اقاربه وهذا غير مستنكر لانه كان واسعه ومن يبذل
مال نفسه في اقاربه يمدح به فكيف يعد ذلك طعنا
ومنها حديث محمد بن ابي بكر وتوليته ثم امره بقتله وهذا
من العمد ما يتعلقون به لانه حلف انه لم يكن له في ذلك علم ولا امر
وانما كان شيئا احدثه مروان ولا يقال هلا دفعه اليهم لان
بذلك التقييد لم يستحق القتل ولو استحق القتل كان يجب على الامام
فعله لا دفعه للعوام ليقتلوه ومنها ما روي من مخالفة
امير المؤمنين معه وليس بصحيح فالمشهور انه كان يشاوره
ويداخله وكان عثمان يرجع اليه في كثير من اموره ومن المشهور
قوله والله ما قتلت عثمان ولا مالات على قتله

فاما الفصل الثاني اذا ثبت امامته
ولم يظهر ما يوجب عزله والنكير عليه فهو على اصل ولايته
فيجب توليه واذا وجب ذلك وجب التبري من قاتليه وخاذليه
لانهم ابوا به ظلم صحيح وقولهم فلم خذله امير المؤمنين
ليس بصحيح لانه كان ينصره بقدر الطاقة وبعث الحسن
والحسين لنصرته وانما تاخر لظنه انه لا مخافة عليه واذا جاز
لهم ان يقولوا ان امير المؤمنين سكت طول ايامه عن طلب امامته
تقية هلا قالوا انه ترك نصرته تقية وخوفا واما توليه فواجب

والتبري عنه محظور وحاله [illegible] كحال من قبله ومن بعده من الائمة
واذا ثبت هذه الفصو[ل] فقول من برئ منه وتوقف عنه
وفي قاتليه وخاذليه او يفرق بين [illegible]ليه وخاذليه او يفرق بين اول
امره واخره لا وجه له لان ما ذكرنا يأتي على فساد كل ما قالوا في ذلك

مسألة في الامام بعد عثمان امير المؤمنين عليه السلام
والكلام في ذلك يقع في فصول اولها اثبات امامته اذ لا خلاف
بين الامة في انه يصلح لها وانما اختلفوا في حاله بعد الحكمين
وثانيها قتاله لمن قاتل من اهل القبلة وثالثها حديث
الحكمين والرد على الخوارج فيما طعنوا به ورابعها
ما طعنوا به من افعاله واحكامه على ما ذكره الاصم والنظام
اما الاول فلا شبهة انه كان يصلح للامامة للاجماع
الذي ذكرناه ولان المعلوم من حاله اجتماع الخصال فيه من
العلم والشجاعة والسياسة والزهد والامانة وسائر خصال الامامة
ما سبق بها غيره واجتمع فيه ما تفرق في غيره ولانه علم
بخبر الموالاة وغيره ان خصاله كما يدل على فضله ظاهرا يدل على
ذلك باطنا وانه معصوم يجب توليه ظاهرا وباطنا ولا شبهة
في ثبوت امامته بعد عثمان لان من يقول بالنص ومن يقول
بالاختيار اتفقوا عليه فامامته ثابتة من كل الوجوه وما ثبت
من بيعة المهاجرين والانصار له في المسجد والجمع العظيم
وسرور الناس ببيعته واستبشارهم مما لا يخفى وما
روي من تخلف سعد وابن عمر ومحمد بن مسلمة فانهم لم يتخلفوا عن
البيعة وانما تخلفوا عن قتال اهل الصلاة لعلل ضعيفة ذكروها

وبعد فاذا بايعه اهل الحل والعقد فمن خالف كان البغي عليه
لا على امير المؤمنين فاما الثاني فمقاتلته لمن قاتل فالطاعن
عليه شبهه جاهل مبطل لان ذلك يؤكد امره ويعظم شانه لان
مع ثبوت الامامة له لزمه التكفل بها وبالمسلمين والقيام بامر الامة
فلابد من صرف البغاة والمخالفين عن طريقه فاذا لم ينصرفوا الا
بالقتال وجبت المقاتلة ولهذا كان امير المؤمنين بدا بالمناظرة
ثم بالمقاتلة فاذا ثبت ذلك ثبت انه كان على صواب فيما اتى من قتل امر كثير
وان القوم اخطاوا في الخروج عليه ومخالفته وكيف بعد
ذلك يطعنون عليه والرسول صلى الله عليه بشره بذلك
ويعد ذلك من مناقبه ويقول انك تقاتل الناكثين والقاسطين
والمارقين فاما من تخلف عنه ولم يقاتله او سكت عنه
ويجعل ذلك كالشك في المقاعس فمحل عظيم لان امامته
اذا ثبتت فالخارج عليه حكمه حكم البغاة فاي معنى للشك في
الوقف وقد دل القران على ذلك في قوله وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا الى قوله فقاتلوا التي تبغي فاما
الثالث حديث الحكمين فانه عليه السلم كان على بصيرة
من امره انه على حق وانهم على باطل ولكن معاوية وابن العاص
امرا برفع المصاحف مكيدة لما عضتهم الحرب وقرب الفتح
ودعوا الى كتاب الله واختلف اصحابه وتشتت امرهم حتى
قابلوه بالكلام المعروف وانه ان لم يجبهم لم يقاتلوا معه
وخاف الفرقة والفتنة فصالحهم مصالحة لا انه شك في
امره وانما صالح ليحكموا بكتاب الله وذكر ليؤكد امره

وهكذا فعل رسول الله صلى الله عليه لما صالح يوم الحديبية
ابا سفيان وسهيل بن عمرو :: وقد امر الله تعالى بالحكمين في حديث
شقاق الزوجين على ما ورد به الكتاب واذا لم يكن هذه المفاتحة
الا غير الصواب فالذنب لمن طلب ذلك منه من اصحابه لا له فاما
تحكيمه عمرا وابا موسى فمعاذ الله انما حكم كتاب الله ولكن لا بد من
معبر فخالفا الشرع وخرجا من الدين ولم يعملا بموجب الكتاب
كان ما فعلاه باطلا غير لازم له وبعد فانه اختار ابن عباس
وابى القوم الا ابا موسى والا فكان امير المؤمنين يعرف حال عمرو وما
فعل اصل التحكيم لاجله وانما رضي بهما لاجله فكل ذلك كان مكيدة
من معاوية وابن النابغة لما ضاقت بهما الحيل عند ظهوره وظهور
اصحابه ورأى عليه السلم في اصحابه الفتور ففعل جميع ما فعله
مصلحة ومن اصحابنا من قال انه كان مكرها على ذلك والاول عندنا اصح
مسئلة افضل الصحابة امير المؤمنين وهو مذهب جماعة
الزيدية واكثر المعتزلة وعند جماعة ان الافضل ابو بكر ثم
عمر ثم عثمان ثم علي وهو قول النظام والجاحظ واليه ذهب
الخوارج والمرجئة ومنهم من فضل الشيخين على علي وفضل
عليا على عثمان وهو قول ابي الهذيل وهو قول جعفر بن حرب ومنهم
من توقف في الجميع وهو قول ابي علي وابي هاشم والقاضي ثم
شك في ذلك وربما نص تفضيله على الجميع ثم من فضل عليا
اختلفوا فمنهم من فضله من طريق الظاهر ومنهم من
يقطع على تفضيله ظاهرا وباطنا لنا قوله تعالى وفضل الله
المجاهدين على القاعدين وظاهره يقتضي تفضيله عليهم اذ المعلوم

من حاله ان عناه في الجهاد كان اعظم من عنايهم جميعا ... ولا نقال
انه كان في الصحابه كثير من المهاجرين كالزبير ونحوه ... لانا نقول
الظاهر يقلل تفضيلهم على ان الاجماع حصل على انه افضل من
الجميع وان الخلفا الا ربعه افضل من غيرهم ولا نقال
كان من ابي بكر وعمر العنا في الجهاد لان المعلوم ان عناه لم تكن
كعنايهما ولا جهاده بما كجهاده ولا اثرهما كاثره من كثيف ومقاماته
في المواقف مشهوره ومن قتله صناديد مذكوره ولم يتفق لغيره
ذلك ... ومن بلغ بلاله هذا المبلغ دخل في حيز المكابره ... ولان
الناس اختلفوا في التفضيل على ثلاث فرق منهم من فضل
ابا بكر ومنهم من فضل عليا ومنهم من توقف وبطل الاولان
فتعين الثالث وان قيل ولم قلتم ان تفضيل ابي بكر باطل قلنا
لوجوه دالة منها اجماع الصحابه فانه قال على المنبر اقيلوني
ولست بخيركم ولم ينكر عليه منكر ولا رده راد ولا شبهه ان عمر امير المومنين
لبين انه افضل من ابي بكر فلم يبق الا ان عليا خير منه ولا نقال
المراد خيرهم نسبا لانه تخصيص من غير دليل ولا نقال انه
اراد بذلك التواضع وطريقه تسكين النفس وذلك لان هذه الاقوال
توجب اباحه الكذب ولا نقال ان المراد النفع لان الخير في عرف
الشرع ما به الفضل دليل اخر وهو ما روي
ان النبي صلى الله عليه اهدي اليه طير مشوي فقال اللهم ائتني باحب
خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فاقبل علي واكل معه والخبر يطول له
وان انشار رده او لكن ثابتا وهذا الخبر مما احتج به امير المومنين
يوم الشورى ولم ينكر عليه منكر وقوله احب خلقك يعني

اعظمهم ثوابا واكرمهم ويدل على الافضل ولا نقال
لعل انه كان افضل في ذلك الوقت ثم تغير لان هذا خلاف الاجماع ولا نقال
يجب ان يدخل فيه النبي صلى الله عليه وسلم وهذا الاستثنا يوجب احد شيئين
انه لا يدخل في الخطاب والثاني انا خصصناه بدليل دليل اخر
وهو قوله عليه السلم انت مني بمنزله هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
وهذا الخبر استشهر وظهر حتى دخل في حد التواتر ولان كل
فرقه اوردته فمنهم من اورده احتج به لفضله ومنهم
من احتج لكونه افضل ومنهم من احتج به للامامه
ولعصمهم تاولوه ولانه اورده يوم الشورى بحضرتهم فلم ينكره منكر
ووجه الاستدلال انه اثبت له منازل هرون الا ما استثناه فعم
جميع المنازل ومن منازله انه افضل امته فكذلك علي ولا نقال
ان فضيله للنبوه عند استثنا ما استثنا التفضيل وذلك لان الفضل
ينفصل من النبوه فاستثناه لا يكون استثنا للفضل والذي يدل
عليه انه لو صرح بالتفضيل ثم استثنى في اخره كان مجازا وفي
اجماعنا بكونه حقيقه دليل على صحه ما قلنا دليل اخر
واستدل الشيخ ابو عبد الله بحديث المواخاه وانه صلى الله عليه
اخا بينه وبين نفسه لما اخا بين اصحابه وذكره علي في مقاماته
وعده من مناقبه وكان يقول انا عبد الله واخو رسول الله
وانما اخا بين الناس على حسب مراتبهم لما علم ان عمر يلي ابا بكر في
الفضل ولا فاضل بينهما اخا بينهما كذلك لما علم ان عليا يليه
في الفضل ولا يشاركه احد في ذلك اخا بينه وبين نفسه
... ويويده انه عليه السلم كان يقول انا عبد الله واخو رسول الله

لا لقولها بعدي ولا فيك الا الكذاب يدل على صحة ما قلناه ان هذه
المواخاة لا تخلو اما ان يراد بها المواساة كما زعمه بعضهم انه
آخى بين المهاجرين للمواساة او المعاونة والمعاضدة ∴ والقسم
الاول لانه آخى بين المهاجرين وآخى بين ابي بكر وعمر وبين عثمان وعبد الرحمن
ونحو ذلك والقسم الثاني لان المباهاة باجل الاسلام واحب ثابت
فلم يبق الا ما قلناه من الرتبة دليل آخر واستدل الحذاق من
اصحابنا على ذلك بانه ثبت من حاله انه جمع من خصال الفضل كلها
فاختص به على وجوه لم يشاركه فيها احد ممن
ما سبقهم بها فلم يشاركه فيها غيره ومنها اختصاصه
بجمعها مع تفرقها في غيره ومنها تقدمه عليهم فيما
شاركوه فاما الاول فالايمان بالله ورسوله لانه اول
من آمن ثم الموازرة والمعاضدة له وتحمل المشاق فيه قبل الهجرة
في الشعب وغيره وعند الهجرة وبعدها في معلمات القتال
وجهاده بين يدي رسول الله صلى الله عليه ومقاماته المشهورة
ثم القاعد في سبيل الله ثم علمه بالاصول والفروع واما
الثاني فما ثبت ان خصال الفضل اجتمعت فيه ما تفرق في الصحابة
ولا نوع من انواع الفضل الا وجد فيه وشاركهم من اختص بذلك
النوع كالجهاد والعلم والزهد ونحوه ∴ واما الثالث
فان تقدمه جميعا في ذلك كثيرة الاتباع بخصاله يدل على انه افضلهم
احتجوا على تفضيل ابي بكر بتقدم الصحابة له قلنا
يجوز تقديم المفضول لعذر وقيل انه اشتبه عليهم الحال لان

التفاوت بينهما بقليل وانما اشتبه لو تقدمه للصلاة وذلك لا يدل على انه
افضلهم كما قدم عبد الرحمن وغيره ولعمري كان لم يقدمه عليه
والذي يدل على ذلك انه طول حياة رسول الله صلى الله عليه ما
قدم عليه احدا ولا بعثه في سرية الا قدمه احتجوا
باخبار كلها احاد وهي معارضة باخبار يرويها الشيعة فاما
من قال بالوقف فمحجوج بالاجماع لانه لم يرو عن السلف ولم يقل به احد
قبلهم ، ولانهم اذا اتفقوا لعدم الدليل قالوا الطريق معرفة الفاضل
هو السمع فاذا ذكرنا ادلة السمع على انه افضل وجب القول به
فصل قال اصحابنا امير المومنين افضل والامام ابو بكر
فمنهم من قال يجوز العدول عن الافضل لغير عذر ومنهم
من قال انما يجوز لعذر ولا يجوز لغير عذر ثم اختلفوا في ذلك العذر
فزعم بعضهم ان عليا كان قتل جماعة منهم وكان القوم في قلوبهم احقاد
عليه على ما قررنا وشيئا فساد ذلك لان ذلك يوجب عظم محله لا انقضا
فيه ولانه لا يظن بالمسلمين انهم يعتقدون ذلك لا سيما اهل
ان يعقد والعقد اهل قبله الكفار وزعم بعضهم انهم
خافوا الفتنة فبادروا الى بيعة ابي بكر وهذا العذر من الاول
لانه يبطل بتفويض ابي بكر الى عمر وبعده عثمان يوم الشورى فانه تولى
للمفضول مع علمهم ما ذكر وزعم بعضهم انهم خافوا بيعتهم
الانصار لسعد وهذا مثل الاول لانه ان كان عذر يوم السقيفة
فما عذر عمر وابي بكر في بيعة عمر وعثمان والوجه فيه
ان يقال قد علمنا انه عليه السلام افضل الجماعة وعلمنا صحة

البيعة للمفضول وعلمنا ان هناك كان عذرا وان لم نعلم تفصيل
العذر جار كما العلم وجه المصلحة في كل فعل من افعال الله تعالى
اذا علمنا على الجملة انه لا يفعل الا المصلحة وقيل وجه اخر
وهو ان الحال كان مشتبها بينه وبينهم بتقرب الدرجة فلم يكن بينهم
من التفاوت ما يظهر لكل احد فلذلك وقع العقد لهم دونه
الا ان هذا الوجه ان يكون العقد من غير عذر فاذن الصحيح ما قدمناه ذكره

مسئلة لا شبهة ان امير المومنين كان على الصواب في حرب
طلحة والزبير وعايشة لانه ثبتت امامته فالخارج عليه والمتولي عنه
فاسق يستحق العقاب لا بد من مقاتلتهم ودفعهم وهذا فرض لزمه
ولزم الكافة معاونته واذا ثبت هذا ثبت انهم كانوا على خطا
وفسق لمخالفته ومحاربته والكلام يقع في توبتهم فعندنا
ثبت توبتهم ونقطع بانهم من اهل الجنة وقد نقلنا ظاهر الخبر بتوبة
الزبير وطلحة وعايشة وقد ذكرنا انهم ادعوا علينا المناقضة
بان قالوا انتم قلتم لو عورض القران لوجب ان يكون كنقل القران
لان الداعي الى نقله تمام واحد لو خالف احد في امامة ابي بكر
لنقل كنقل البيعة فلما قلتم ها هنا يجب ان يكون نقل التوبة
كنقل المخالفة فلم يجب ان لا يكون كذلك وهذه مناقضة
وهذا غير صحيح لان التوبة طريق اثباتها غالب الظن وانه اهل
ما يوجب الظن حكمه الا ترى ان من اظهر التوبة يجوز ان يكون
الامر بخلافه ثم يجب الحكم به وليس كذلك ما قالوا لان طريق
جميع ذلك النقل والدواعي في جميع ذلك متفق ولو كان لنقل
نقل الاصل

مسئلة معاوية ضال مخطي لخروجه على
الامام العادل ولم يثبت توبته لانه سن عهده الى ابنه الفاسق

يزيد وقد روي عنه ما يوجب تكفير معاوية كاستلحاقه زياد ابن ابيه مع
نفي رسول الله صلى الله عليه له عن ابي سفيان وقول الحشوية انه
خال المومنين لا يوجب فضله لان خاله في القرابة لا تزيد على خال ابي لهب
وهو من اهل النار واما ما ذكره الاصم من تخطئة امير المومنين
في بعض الاحوال فهو فاسد لانه لم يفعل شيا الا على موجب الشرع قال
القاضي ونحن نروي منه على امير المومنين حيث عظم من ذلك حتى قوله
انه اولى بقتال عثمان علينا احكم تسليمه الى امير المومنين لانه الامام
والى ورثته لانهم اصحاب الحق فالتماس معاوية وذويه دفعهم اليهم
خطا عظيم ولبعد فانهم كانوا على نحوه من امرهم ولذلك
قال امير المومنين لابي هريرة ولابي الدرداء اذ جاءا به متعلقا بواجب
فظهر جماعة اخذوا السلاح وقالوا كلنا قتله عثمان فلم يمكنه
اجرا الاحكام عليهم

مسئلة ما فعله من
التحكيم كان صوابا وقالت الخوارج كان خطا وقال بعضهم
كان مكرها وقد بينا من قبل

مسئلة الامام بعد امير المومنين
الحسن بالاجماع لان من يرى النص يقول هو المنصوص عليه ومن يقول
بالاختيار يقول وقع العقد له من اهل الحل والعقد لانه كان افضل
الناس بعد علي فكان اولى بالامامة ولا يقال سعد كان حيا
لانا لا نسلم ان سعدا كان افضل منه وذكر ابو علي ان سعدا
لم يشعر بالامر

مسئلة ما فعله الحسن من المصالحة والاعتزال
كان صوابا ومن الناس من يخطيه في ذلك لسلمه الامر لما اشتد
الناس عليه وخذلانا اصحابه له وقصد الخوارج قتله واستيمان

عبد الله بن عباس صاحب لوايه الى معاويه وعلم ميل الناس الى
الدنيا وعدولهم عنه واجماعهم على معاويه وخاف ان لم يعتزل
ان يهلك ويهلك اهل بيته فراى عند ذلك الصلاح في الاعتزال ::
ولا شبهه ان التحرز من المضار واجب فصالح القوم وقد صالح
رسول الله صلى الله عليه اهل مكه بالحديبيه مع ابي سفيان وسهيل
بن عمرو :: وقولهم انه بايعه بالامامه او فوض الامر اليه او صالحه على
انه الامام فمعاذ الله الحسن اعلم بالدين من ان يفعل شيا من ذلك وانما
صالح على ان يعتزل ويكون هو واصحابه في امان الى ان يموت معاويه
ولا يبايع لاحد بعده فعند ذلك فسل جماعه من اتباعه وبايع ليزيد واحتال
في سم الحسن وقتله مسله الحسن مات على امامته خلافا
للحشويه لنا انه ثبت امامته والامام لا يخرج عن امامته الا لاحداث
لحدث يقدح في امامته ولم يوجد عن الحسن ذلك :: وان اعتزاله
عن الامر لا يوجب خروجه عن الامامه الا ترى ان النبي صلى الله
عليه خرج الى الغار ولم يوجب خروجه عن النبوه مسله
الامام بعده هو الحسين عليه السلم لانه كان افضل اهل عصره وبايعه
اهل الحل والعقد وانما خالف فيه اهل الحشو حيث اعتقدوا
امامه يزيد وجعلوا الحسين كالخارج عليه والذي يدل على
فساد قولهم انه ثبت من فسق يزيد وشربه الخمر وارتكابه لانواع
الكبائر ما ينافي الامامه واذا لم يكن اماما واستحق للامر وجب
ازالته وان للامامه شرايط لم يوجد شي منها في يزيد فكيف يقال
انه امام وقد روي انكار امامته عن جماعه من التابعين بل من
الصحابه ولا يخفى بطلان امره على من ينظر لدينه وصان نفسه

وانما اتى القوم ذلك على ما اعتقدوا ان كل من غلب صار اماما
ولا نعلم ان الحسين لم يبايعه احد لان جماعه ممن يعتقد الامامه فيهم
بايعوه كمسلم بن عقيل وابن الزبير وجميع من كان معه من اصحابه
وبايعه جماعه من اهل الكوفه ثم وفد على الكوفه الا انه لما راى تقاعد
الناس عنه اخرج كتب البيعه وبين انه انما حضر لاجل استدعايهم
وبيعتهم له لانه عند وجود الناصر كان يتعين عليه القيام بالامر
فاما ما روي عن ابن عباس وابن عمر ونهيهما له عن الخروج فانما فعلا
اشفاقا عليه وظنا بقتله وخذل الناس فادى اجتهاده الى خلاف
ما ادى اجتهادهما :: كما ان امير المومنين لما اشار عليه
المغيره بن شعبه باستدعا معاويه وتوليته اياما ادى اجتهاده
الى خلاف رايه وكان الصواب ما راى وللامام ان يجتهد في مثل
هذا :: بل يجب عليه وان لم يدر ما يوول اليه الامر وقد صنف
شيخنا ابو اسحق بن عياش كتابا في صحه امامتهما وما ذكرناه هاهنا
يكفي مسله الامام بعد الحسين علي بن الحسين عليهم السلم
الكلام هاهنا يقع في اعيان الايمه وقد قال شيخنا ابو علي
ان عمر بن عبد العزيز امام لا بالعهد السابق لكن برضى اهل الحل
والعقد به وكذلك يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان الملقب
بالناقص فاما الكلام في امامه زيد بن علي فالكلام فيها
يشتمل على ثلاثه فصول اولها انه كان يصلح للامامه ::
وثانيها وقوع العقد له وثبوت امامته وثالثها

ما يرد دون ذلك والجواب عنه اما الاول فالشبهة انه كان يصلح
للامامة جامعا لشرائطها لان خصال الامامة من العلم والزهد والشجاعة
والسياسة كلها حاصلة فيه وورد فيه الاخبار عن رسول الله
صلى الله عليه ما يؤيد ذلك فروي انه قال لعلي يكون في ولدك رجل
يقال له زيد يتخطا هو واصحابه يوم القيامة رقاب الناس غرا محجلين ::
وروي انه قال يا علي سيكون من ولدك رجل يقال له زيد يقتل مظلوما
بالكوفة ويصلب بالكناسة لا ترى احد عين ذات عورته :: وكان
عليه السلم اذا دخل عليه زيد جارية دمعت عيناه وكان يقول له ما
يبكيك فداك ابي وامي فكان يذكر هذا الحديث فاما محله من
العلم وانواع الفضل فلا مخالف فيه ولا ينكره احد ومن اراد
الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المؤلفة فيه ويدل على فضله
على اهل زمانه قوله تعلى وفضل الله المجاهدين الاية واما الثاني
فاصول جميع الفرق يقتضي القول بامامته سوى هذه الطائفة المخذولة
وهم الامامية لان القائلين بالامامة قائل بالدعوة وقائل بالنص وقد
ثبت فيه الطريقان فوجب كونه اماما فمع ما ثبت من بيعة
اهل الكوفة له وهم من اهل الحل والعقد وبيعته انتشرت حتى لم يخف
وحضرها جماعة من الفقها والمتكلمين ثم شهر سيفه وخرج مجاهدا
لهشام بن عبد الملك حتى قتل على يدي يوسف بن عمر الثقفي وصلب
سنة احدى وعشرين ومائة وبقي مصلوبا مدة ثم انزل وحرق
وغرق وذري في الفرات فامامته ثابتة على كل وجه وعلى كل
مذهب فليس الزيدي اولى بذلك من المعتزلي او العدلي او المرجي

وكذلك سائر الفرق وعلى هذا جرى امره في بيعة الناس له ولم
ينكر امره غير هذه الطائفة التي تدعي موالاة اهل البيت وهم منه
براء :: ولا احد اعبد منهم وهم فرقتان فرقة تجري امر زيد ويحيى
وسائر ائمة الزيدية مجرى البغاة وفرقة ارادت تحسين امرهم
فقالوا انه كان يدعو الى ابن اخيه جعفر وذلك من الكذب ولا يدفع
الظاهر الجلي بالكذب الخفي وقد روى الناصر للحق احاديث جمة عن
جعفر بن محمد عليهما السلم يدل على انه كان يعتقد امامته ويقول بها ::
وذكر السيد ابو طالب من بايعه من اعيان العترة ومما يبطل
قولهم انه لو جاز مع ظهور امره في الدعا الى نفسه ان يقال انه دعا
الى غيره لجاز في امير المومنين والحسن والحسين وهذا بمنزلة من قال
ان ابا بكر وعمر لم يتوليا الامر لانفسهما وانما دعوا الى امير المومنين وهذا
دفع للضرورة ومتى بلغ الكلام الى هذا الحد ظهر فساده وقد رووا
عن جعفر عليه السلم انه قال رحم الله عمي لو عاش لوفا والمراد به انه لو
عاش وبلغ المراد لوفى بما وعد الله لعلمه من العلم بشرائط الامامة على
شرائط الاسلام ورووا عن زيد انه كان يقول ادعوا الى الرضي من
آل محمد واولوه انه اراد ابن اخيه وليس كذلك لانه اراد نفسه
وقد جرت عادة العظماء بمثل ذلك الكلام واذا ثبت امامته فالامام
بعده ابنه يحيى والنفس الزكية واخوه ابرهيم وسائر من خرج من العترة
واجتمع فيه شرائط الامامة كالقسم بن ابرهيم ومحمد بن ابرهيم اخوه وكالهادي
يحيى بن الحسين وابنيه والناصر والمهدي وغيرهم من افاضل العترة
فالطريق في الجميع واحد لانهم كانوا صالحين للامامة وبايعهم جماعة الفضلا

على طريقة الزيدية دعوا الى الله تعالى وقاموا بامر الامامة واستجابوا
لذلك فعلى هذا تعتبر الكلام فيه مسألة
قالت الزيدية امير المؤمنين والحسن والحسين نقطع بعصمتهم فقط
ولا نقطع في غيرهم بذلك وقالت الامامية الاثنا عشر معصومون
وقالت المعتزلة نقطع بعصمة العشرة وقال القاضي نقطع
على عصمة امير المؤمنين لخبر الموالاة وبقية العشرة ان صح الخبر
قطعنا به والا فلا قال والخبر قد ظهر وانتشر وتلقته الامة
بالقبول فيقرب ان يقال بصحته ولا يقال ان بشارتهم بالجنة
لا توجب العصمة وذلك لان هذا لا قائل به فكل من قال انهم من
اهل الجنة قال اول امرهم واخره سوا الاصل في هذا
ان عند اصحابنا لا نقطع على عصمة الامام لكونه اماما لانه ليس
من شرط الامامة العصمة على ما بينا وانما نقطع على ذلك
بدليل اخر والعقل لا طريق فيه الى عصمة احد سوى الانبيا
فلم يبق الا ان يكون طريقه السمع فما دل عليه السمع قلنا به
وقد ثبت خبر الموالاة في امير المؤمنين واخبار في الحسن
والحسين توجب عصمتهم من وجوب الموالاة والنصرة وانهما
من اهل الجنة فنقول بعصمتهم وخبر العشرة قد ثبت
وظهر ولذلك نقول وان كان ربما مر في كلام شيخنا صحته
وربما مر خلافه لكن القاضي قطع بصحة الخبر على اصولهم وبصحة
سرائرهم في كل وقت مسألة احكام الامام
الجائر لا تنفذ وعن بعضهم انها تنفذ لنا ان ما يختص
بالائمة اذا فعله غيره يقع من جهته [illegible] محظورا لانه ليس له

264

ان يتولى ذلك لا تقام الحدود ولا تسمع البينات ولا تنفذ القضايا فاذا
لم يكن له ذلك فسبيله سبيل احاد الناس ممن ليس بامام ولا بنايب
عنه ولا يلزم على ذلك الامور التي ليست بالناس القيام بها
كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه لا يختص بالائمة بخلاف
الحدود فيجعل عند الامام وجوده كعدمه فيتبع ظلمه فيصح
قتاله الجهاد معهم والمنع من الظلم يجوز لانه يجري مجرى
الامر بالمعروف فاما دفع الزكاة اليهم فان دفعها في
مواضعها جاز وكان وكيلا لرب المال وان لم يضعها مواضعها
لم يجز فاما الامام العادل اذا وكل الفقرا فاذا دفع
اليه الزكاة يجزي كما لو دفع الى الفقرا فاما ما يحكم به
فيفسخ من الخلاف فيما واختلف فعندنا ينقض كل ذلك
للاصل الذي قدمنا مسألة التولي من جهة الظلمة
فيستقبح عند شيخنا ومن اصحابنا من قال يجوز اذا كان في ذلك
تعيينه على امور الدين لنا ان جهة ايهام ان اولئك ممن
يجوز ان يولوا ويتولى من جهته وذلك بمنزلة القول باظهار
امامتهم وايهام الباطل من جهة الفعل كايهامه من جهة القول
بل الفعل اكد في ذلك فان تولى من غير ان يظهر التولي ولكن
قام بالامر بالمعروف فجائز واما من قال يجوز لانه اذا توصل
بذلك الى الامر بالمعروف جاز وهذا لا يصح لان وجه القبح اذا

حصل في امر قبيح والحسن وان كان بعده نحوه من الحسن
مسئلة قال اصحابنا يكره الصلاة خلف البغاة
والفساق وقالت البغدادية والزيدية لا يجوز لنا
انه يجوز صلاته فجاز لمن حاله كحاله فجازت الصلاة خلفه

باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

مسئلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب اذا لم يكن فيه
مفسدة وكذلك ازالة الخوارج وقالت الرافضة
لا يجب حتى يخرج الامام وقالت الحشوية يجب الانقياد
لكل من غلب وان كان ظالما وذكر الاصم ان ذلك يجب اذا
اجتمعوا على امام عادل فاما اذا لم يجتمعوا فلا يجب لنا
قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الى قوله فقاتلوا
التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فامر بالاصلاح بينهما ثم امر بالقتال
بالسيف ولان الامة اتفقت على ان النهي عن المنكر واجب
ونطق به القران ووردت به الاثار بحيث لا معتبر بخلاف الامامية
فاما ازالة الخوارج لان خروجها والتعدي من اعظم
المنكرات فان الله اولى واحق الا ان يكون الواحد لا يؤثر بل
يودي الى هلاكه فيجب على الجماعة ازالة ثم المنكرات
على ضربين منها ما فيه اعلاء كلمة الاسلام واعزاز الدين
فانه يحسن وان خشي التلف وعلى هذا مال النبي صلى الله عليه

افضل الاعمال كلمة حق عند سلطان جائر وان لم يكن فيه اعلاء كلمة
الاسلام ولكن كان منكرا فانه يجب انكاره الا ان يودي الى ضرر
في نفسه او الى فساد اعظم او يعلم انه لا يوثر فحينئذ لا يحسن
فاما الامر بالمعروف فبالواجب واجب وبالمندوب
ندب فاما اشتراط الامام فيه فلا يصح لان كل امر
يتعلق بالامام لا يجوز لاحد القيام به الا بعد استئذان الامام
كالحدود وغيرها فاما ما لا يتعلق به كمنع الاعداء
عن بيضة الاسلام والذب عن الحريم وحفظ الدين ودفع الظلم
فذلك مما لا يختص به الائمة فكل من قام به جاز مسئلة
النهي عن المنكر يجب وان لم يكن ثم امام خلافا للامامية لنا
ما ذكرنا في المسئلة المتقدمة لان دلالة وجوبه لا تفصل وقتا
من وقت ولا حالا من حال وسئلنا الفرق بين ما يكون الى الائمة وما
سوى ذلك فان لكل احد ان يقوم به كسائر الفرائض وتعليم
الدين والدعاء اليه مسئلة الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر يجب عقلا عند ابي علي وعند ابي هاشم يجب سمعا
الا ان يكون عليه ضرر فيجب دفعه عقلا احتج
ابو علي بانه لو لم يجب لجاز مع ظهوره ان لا يسكو مع التمكن من
الانكار ويكون يجري مجرى الاباحة والرضى به ولانه
يلزمه ان يمنع عنه لئلا يقع كذلك يجب انكاره والجامع

بينا انه منكر ظهر وعرف وتمكن من تغييره لانه لا خلاف انه يجب
كراهته وانه لطف كذلك انكاره ولان نفي وجوبه يودي الى
اظهار المناكير وفيه ضرر عظيم واحتج ابو هاشم بوجوه
منها انه لو وجب انكاره لكان لا بد من وجه لاجله يجب
ولا وجه الا قبحه والتمكن من انكاره ولو وجب انكاره والمنع منه
لقبحه لوجب على الله تعالى مكان يجب ان يمنع منه لتمكنه ومنها
انه لو وجب لقبحه لما جاز ان يقيم ما يترك المنكر على اهل الذمة
عند اداء الجزية وقد ورد التعبد به ومنها انه ثبت
في العقل ان دفع الضرر عن الغير لا يجب كما ثبت وجوب دفعه
عن نفسه واذا ثبت ذلك كذلك لا يلزمه منع الغير عن القبيح
وان وجب عليه ان يمتنع منه والجواب عن اول
ما تعلق به ابو علي انه لا يودي الى الاباحة لان المباح ما حسن
والمنكر قبيح يجب ان يكرهه ولا يريده وكلامنا في الانكار
وبعد فانه يودي الكفر لا عزله ولا العسف ذلك الاباحة
كذلك هذا وبعد فان القبيح يقبح ممن لا عقل له ولا يجب انكاره
غير ان عند التحير لا يقبح ذلك من الصبي والمجنون وبعد
فانه تعالى اذا لم يجد المنع لا يكون اباحة كذلك هذا
وبعد فقد ورد السمع بالكف عن النكير في اهل الذمة
وليس باباحة والجواب عن الثاني ان الامتناع
يجب لقبحه والنكير لا يجب لقبحه اذ لو وجب لوجب على القديم سبحانه
والجواب عن الثالث ان كراهة القبيح من الغير لا تسقط

بكونها لطفا وبعد فقد صح ان يجب كراهته ولا يجب النهي لانهما
امران منفصلان والجواب عن الرابع انه لو وجب
لذلك لوجب اذا لم يظهر ان لا يجب وبعد فلو علمنا انه
يظهر من واحد ولا يظهر من اخر لوجب ان لا يجب في الذي لم
يظهر وهذا لا قائل به مسئلة الامر بالمعروف
الذي لا يجب ليس بواجب واطلق ابو القسم ولا بد ان يحمل قوله
على ما قلنا لان اراد ان الامر بالنوافل واجب فالدليل على فساد
ذلك ان الامر بالشيء لا يكون اكد من ذلك الشيء فاذا لم يجب ذلك
فالامر به اولى ان لا يجب فان قيل اليس الندب وان لم يجب
علينا يجب على الله تعالى الامر به كذلك ههنا قلنا لا يجب عليه تعالى
الامر به وانما يجب نصب الادلة ليتميز عن الواجب والمباح فان كان
لطفا للمكلف فحينئذ يجب الامر به ولانه لو جاز ان يامر غيره
بالنوافل لجاز لذلك الغير ان يامر هذا بفعل فيستوي حالهما ولان
النوافل غير محصورة فلو وجب الامر بها لكان الامام ايضا
لا طريق له الى فعلها قالوا انما اوجب الامر بالسنن الراتبة
كركعتي الفجر والوتر اذ يجتمع اهل بلد على ترك سنة على ما روي
عن محمد بن الحسن قلنا قد ثبت بالدليل ان النوافل كلها سوا
ولا معنى للفرق فاما اذا اجتمع اهل بلد فانما على الامام
ان يامرهم بالمتروك اذا كان من شعائر الاسلام مسئلة

ملحقه :: شرايط النهي عن المنكر على وجوه منها ان يعرف كونه منكرا
ومنها ان يغلب على ظنه ان نكيره يكون باثرا ومنها ان يحصل
له امارات الاقدام ومنها زوال الخوف على النفس والمال
ومنها ان لا يودي الى مفسدة دنيا ودينا اما معرفته بالمنكر
فيجب ان يعرف العقليات والسمعيات وما يدخل في ذلك من العلم
والعمل وما طريقه القطع وما طريقه الاجتهاد ليصح ان يميز وينكر
فان العامي ان كان منكرا ظاهرا متفقا عليه بين العلما
فانه يستوي في انكاره العامي والعالم وان كان من باب
الاجتهاد يختص بانكاره العلما والاصل فيه انه اذا لم يعرف
المنكر لا يجوز ان ينهى لانه لا يامن ان يكون نهيا عن الحسن فاما
الثاني ان غلب على ظنه انه لا يوثر لانه اذا علم انه لا يوثر وعدمه
ووجوده سوا فلا يجب :: واما الثالث فلان الواقع لا يمكن
دفعه فلا يصح انكاره الا انه يكره لئلا العود الى امثاله واما
الرابع لانه اذا خاف على نفسه وماله يدفع الضرر عن نفسه
واجب واما الخامس اذا ادى الى مفسدة لا يجب لان وجوبه
لزوال القبح فاذا ادى الى قبح اخر لم يحسن مسئله
اذا اكره غيره على الظلم غيره وهدده بالقتل قال ابو القسم ان كان
الظلم غيره دون قتله جاز ان يفعله وان كان اعظم فليس له ان
يفعله وعندنا ليس له ان يفعله في الحالين لنا انه يدفع
الظلم عن نفسه بظلم غيره فلا يجوز قل الظلم او كثر :: ولانه
لو جاز ذلك لجاز ان يدفع القتل عن نفسه بقتل غيره اذا كان
دونه :: وتصور ذلك في كافر اكره اماما على قتل سوي وهدده

بالقتل مسئله الاكراه على الزنا يصح خلافا لابي القسم
انه لا يصح لنا انه فعل من افعاله فصح الاكراه عليه كالمراه اذا اكرهت
على الزنا وكساير الافعال قالوا المكره لا ينتشر
قلنا لا نسلم في الموضع الذي يتصور الانتشار فاذا انتشر وتمكن
فله ان يزني عند [illegible] ذلك بخلاف شرب الخمر واكل لحم الخنزير
مسئله المكره لا بد ان يعرض فان لم يعرض بان لا يخطر
بباله او لا يحسن المعاريض ففعل ما اكره عليه ويعتقد قبح كذبه
وان لا يوخذ به وقال ابو الهذيل لا يقبح اصلا ولا يوخذ به وقال
ابو هاشم يقبح ويوخذ به وهو نزول على اخرا :: والذي يدل انه
ابو هاشم انه لا بد ان يخطر الله بباله التعريض وما قدمنا على التقدير
لو لم يفعل وجه قوله على انه اذا خفيت عليه وجوه المعاريض
وهو مدفوع الى اظهار كلمة الكفر فلو كان يوخذ به لاخذنا بما لا يمكن الانفكاك
منه وهذا لا يحسن من الحكيم ولانه تعالى ازال الذم عمن كان قلبه
مطمئنا بالايمان ولم يشترط التعريض ولم يفصل بين ان يعرض او لا يعرض
ولان اظهار كلمة الكفر يقبح لولا الاكراه وعند الاكراه يتغير حاله فسوا
عرض او لم يعرض وجب ان لا يوخذ به احتج ابو هاشم
بان ما يصير به الكذب كذبا لا يوثر فيه الاكراه وهو الاراده كان
ما يصح ان لا يظهر فاذا امكنه ان يخلص من الاكراه باظهار صيغة الكذب
من دون هذا القصد الذي به يكون كذبا وجب عليه فاذا لم يخلص به
كغير المكره مسئله من كان في يده الحلال والحرام يحل ما يعنه
عند اصحابنا ثم اختلفوا فقال ابو علي يرجع الى قوله وقال ابو هاشم

يرجع الى قوله مع غلبة الظن بانه صادق [illegible] واختيار القاضي قول ابي علي
ووجه ذلك ان منعه من التصرف في ذلك المال لا يصح لاجل اكرام فاذا
جاز تصرفه بالاكل وغيره جاز بيعه واذا جاز بيعه جاز لمن يملك من جهته
ان يقبل قوله فيقبل ولان ظاهر يده يبيح معاملته ولا طريق الى ذلك
سوى قوله فيقبل كقول المراة في الحيض واحتج ابو هاشم
بانه بارتكاب المحظور اخرج نفسه من ان يكون قوله طريقا للظن
فوجب ان يعتبر غالب الظن مع قوله فلما ما يرجع الى قوله
لا يعتبر غلبة الظن كالايمان وكمن طلق احدى نسائه ثم نسي وكمن
كان بيده مذبوحان ميتة ومذكى ونحو قول المراة في الحيض
والولادة واجيب عن ذلك بان في هذه المواضع لا طريق
يعتبر فيحصل عنده غالب الظن بخلاف ما نحن فيه فان هناك امورا ظاهرة
من احوال المال واحوال المالك يمكن معرفة ذلك او يحصل غالب الظن

مسألة اذا دفع درهما الى امراة نصفه عن قضاء دين
ونصفه لتزني فيه بها ولا يتميز فانا ابحنا النفع الجميع ثم
اختلفوا فقال ابو علي انما يصح لانه امر بقضاء الدين في حال لا يكون
معه فجور وقد فعل ذلك على الوجه المنهي عنه فيصح وقال
ابو هاشم لا يجزيه قسمة من جنسه ان لا اجزاء الا وهو مدفوع
للفجور كما انه مدفوع لقضاء الدين فصار كفعل حصل فيه وجه
حسن ووجه قبح وهذا اختيار القاضي

مسألة في الدار
الكلام يقع في ثلاثة مواضع اولها الفائدة في معرفة الدور
وثانيها الامارة التي يتميز بها الدور وثالثها
اختلاف الناس فيها ∴ ونبين الصحيح من الفاسد
اما الاول فانما يريد ان الدار دار اسلام ان حكم

اهلها حكم المسلمين [illegible] من حالهم خلاف ذلك كالصلاة
على الميت والدفن في مقابر المسلمين ومن بلغ وكفر يحكم عليه بالردة
وجواز الذبيحة والتزويج فاما ان يراد ان من وجد فيها يحكم بانه
مسلم على الحقيقة فلا لان ذلك يتعلق بما يعلم من حاله لا بالامارات
وكونه في الدار امارة بمنزلة اظهار الشهادتين ومعنى قولنا
دار كفر ان من وجد فيها يجري عليه احكام الكفار حتى يعلم منه الاسلام
فاما الفصل الثاني فعندنا ان الدار يكون دار
كفر متى كان الظاهر فيها كلمة الكفر ولا يمكن المظهر الاسلام ان يقيموا
فيها الا بان يكونوا منهم على ذمة او جوار وانما يكون دار اسلام
متى ظهر فيها كلمة الاسلام ويمكن المسلم ان يقيم فيها وان لم يكن فيها
على ذمة او جوار ولا يؤخذ باظهار كلمة من كلمات الكفر ولا يمكن
الكافر ان يقيم فيها الا على ذمة او جوار فاعتبر ثلاثة اشياء
احدها اظهار الشهادتين والثاني ان يكون مظهرا من
غير ذمة او جوار والثالث ان لا يؤخذ بخصلة من خصال
الكفر واظهار ذلك وقال لا الا لاصل فيه ما كان عليه حال مكة قبل
الفتح وما كان عليه حال المدينة وقد علمنا ان مكة كانت دار
كفر لان صفتها كانت ما ذكرناه والمدينة دار اسلام لما كانت
صفتها ما ذكرناه وطريق معرفته من الشرع فاذا وجد في
الشرع ما ذكرناه حكم به وتوضيحه انه لا يعتبر في كون الرجل
مسلما الا اظهار الشهادتين دون ما في قلبه وفي الدار وجب ان يعتبر
ذلك دون سائر الاحوال وقال النبي صلى الله عليه امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني

دماؤهم واموالهم فوجب ان يصير الدار دار اسلام بظهور احكام النبي صلى الله
عليه انه يعصم دمهم ومالهم وهو اظهار الشهادتين ۞ ولا يعتبرون الا ظهور
منها خصلة من خصال الكفر لان ذلك اذا ظهر ولم يوجد من في الدار
باظهاره فهو غير موثر في حكم الدار فاذا لم يكن الا اقامه فيها الا
باظهار كلمه من كلمات الكفر مع الشهادتين فهي دار كفر لان من حق الكفر
ان يحبط الايمان فكذلك ما يظهر فيه يوثر فيما يظهر من امارة
الاسلام واما ظهوره من غير ان يوجد المقيم به فلا يوثر ۞
الا ترى انه يظهر في بلاد الاسلام الاختلاف الى الكنايس والبيع
ويظهر كلمات الكفر ولان بالمدينه كانوا يظهرون الكفر وان كانت المدينه
دار اسلام فاما الفصل الثالث فقد اختلف العلما
في اماره الدور فقالت الصوفيه ان الاعتبار بما يظهر فان كان الظاهر
في الدار الكفر والجبر والتشبيه فهي دار كفر وان كان الظاهر الاسلام
فهي دار اسلام ۞ وهذا لا يصح لانا بينا ان الظهور لا يمنع كون الدار
دار اسلام ما لم يوجد المقيم بخصلة من خصال الكفر ۞ وقالت
الخوارج الدار دار كفر لما يظهر من المعاصي وهذا بنا على اصلهم
ان كل ذنب كفر وقد بينا فساده ۞ وقالت الاباضيه
الدار دار توحيد وليس بدار ايمان ۞ وهذا فاسد لانه ليس
للتوحيد حكم شرعي يستبد به حتى يضاف الدار اليه فيقال الدار
دار توحيد لاجل ذلك الحكم عليها وقد بينا انه لا اعتبار
بالظهور وانما الاعتبار بما ذكرنا وقالت البيهسيه ان
الحكم بالامام اذا كفر كفرت الرعيه وان لم يتابعه علم بكفره او لم يعلم
وهذا باطل لان كفره لا يوجب انهم مواطئون له فيما كفر لاجله
فما المانع ان يكونوا مسلمين وان كان هو كافرا فان قال

غيبت انفسهم منافقين في التقية فقد جعلهم كفارا لكفرهم لاجل
كفره وقال شيخنا ابو القسم البلخي رحمه الله الدار انما تكون دار
كفر اذا كانت القوة للكفار من سلطان او رعيه حتى يخاف المحق من اظهار
ما يدين به من التوحيد والعدل وخلق القران ونفي التشبيه ويكون
في تقيه وكذلك ان كان المومنون يقدرون على اظهار الكفر لصلح
وقع بينهم وبين المتغلب او لاجل امان فالدار دار كفر وكذلك
ان كان المومنون في تقيه من السلطان دون الرعيه وهو قاهر
للمومنين فالدار دار كفر وان كان الحق هو الظاهر ولا يكون
المومنون في تقيه فالدار دار اسلام قال والعبره
في حكم الدار بالتقيه لان من كانت الدار له لا يكون منها في تقيه
وهذا لا يصح لان دونهم من اظهار المذاهب اذا لم يخرجهم من
ان يكونوا مظهرين لكلمه الاسلام ولا يواخذون باظهار خصله
من خصال الكفر ولا يكون المظهر للاسلام في ذمه او جوار فهي
دار اسلام ولا يعتبر ظهور جميع الحق على التفصيل كما
لا يعتبر في كونه مسلما ظهور جميع الحق وانما المعتبر
اظهار الشهادتين وان لا يظهر خصله من خصال الكفر ۞
وهذا يبطل قوله باعتبار جميع مسائل التوحيد والعدل
فاما الفقها فيعتبرون ظاهر الاسلام دون
المذاهب فلذلك يجعلون دار الكفر دار الحرب مسئلة
من وجد في دار الكفر يكون ان يعرض غير شرط وقال ابو القسم

لا يجوز الا بشرط لنا ان المسلم يجب عليه ان يميز نفسه
من الكفار بالزي وغيره فاذا لم يفعل فقد عرض نفسه لمن تزيا
بزي اليهود واحتج ابو القسم بانه يجوز ان يكون
مسلما ويجوز ان يكون كافرا فلا يعز بشرط الكفر

مسئله الدار داران دار كفر ودار ايمان وقال
جعفر بن مبشر الدور ثلاث ثالثها دار فسق اذا ظهر
فيها الفسق في الطرق والاسواق من غير انكار قال
ابو علي الدار دار فسق اذا اختلف بالمذاهب كدار
الخوارج دون ما يتعلق بافعال الجوارح واحتج
ابو علي بان للفسق احكاما يتعلق به كرد الشهاده واللعن
والبراءه وكراهه الصلاه خلفه كما ان للكفر احكاما ولا يصح ان
يكون دار كفر فكانت دار فسق وليس كذلك المعاصي لانه
ليس شي يتمسك به ويدام عليه ولا يمكنه الا الاقامه في
الدار الا باظهارها بخلاف المذاهب واحتج
ابو هاشم بانه ليس للفسق حكم يشتبه كما للكافر احكام
لان احكام الفساق احكام المسلمين في الصلاه والدفن
والتزويج والموارثه ولا يصح اسباب دارا له ولا العال
رد الشهاده حكم الفسق لانه قد يرد شهاده غير الفاسق
فليس هو حكم يختص بالفاسق فاما اللعنه فانه يجوز
وان لم يعرف عينه والصلاه خلفه طريقه الاجتهاد
احتج جعفر بن مبشر بان الدار انما تضاف

الى ما يظهر فيها فاذا ظهر فيها الاسلام قيل دار اسلام واذا
ظهر فيها الكفر يقال دار كفر وقد وجدنا مواضع يظهر
فيها الفسق اعتقادا او فعلا حتى لا يمكن انكاره فوجب ان يكون دار
فسق قال ومعنى قولي الدار دار فسق ان من وجد
فيها بطريقه انه من جمله الفسقه حتى يعلم خلافه وهذا اقرب
ويمكن ان يقال حكم الدار يعتبر بحكم المكلف فاذا ظهر من
انسان ما هو اسلام يجري عليه احكام المومنين واذا ظهر
منه ما يوجب الكفر اجرى عليه احكام الكفره واذا ظهر
منه ما يوجب الفسق يجري عليه احكام الفساق كذلك اذا
ظهر في الدار هذه الاحكام وقولهم ليس للفساق حكم
يخصهم ليس بصحيح لان وجوب المعاداه والتحريم والموالاه ورد
الشهاده لاجل الفسق وايضا بحالة حال من يولي الولايات
فلا يجوز ان يولي مساو لا ان يوصى اليه فهذه احكام الفساق
ولذلك يفعل اصحابه المكلفين بلاء ويثبوا الكل طائفه حكما
فما المانع ان يكون الدور ثلاثه

مسئله
الدار التي لا يعلم حالها لا يحكم بانها دار ايمان ولا دار كفر
يجب ان يعتبر حال الاعيان وقال بعضهم الدار
دار وقف لنا ان ما هذا حاله فلا حكم للدار والواجب
ان يرجع في حكم كل احد الى ما يظهر منه من الامارات
لان الحكم انما يفعل تبعا للعبره اذا علم المتبوع فاذا لم يعلم

[illegible marginal note]

للدار حكم بعد ذلك مشروعًا لا يجوز ان يعمل من وجد فيه بتعاليه
فمسئلة اختلف الناس في البقعة التي يجد فيها المقام
وما لا يجوز وقال جماعة لا يحل للمؤمنين ان يقيموا في بلد غلب
عليها مذهب من مذاهب الكفر وقال بعضهم لا يحل
الاقامة في بلد البغاة والخوارج وقال القسم عليه السلم
لا يحل المقام في بلد يظهر فيها المناكير ولا يمكن انكاره والذي
عليه شيوخنا رحمهم الله انه على وجوه ان امكنه المقام
بان يمتنع منهم فيجوز ان يقيم وان لم يمكنه الا بالانكار ويستوي فيه
الكفر والفسق وان كان لا يمكنه المقام الا باظهار ما هم
عليه وترك التمسك ولا يحل المقام لنا انه اذا اقيم بنفسه
فلم يعرض بنفسه لشبه الكفر وهو معذور في ترك
انكار المنكر ولا يكون مخلا بواجب ولا مرتكبا للقبيح ولا يجوز له
المقام وان كان لا يمكنه المقام الا باظهار شيء من خصال
الكفر لا يحل المقام لان اظهار الكفر حرام فلا يحل له ان يقيم
تم المجلد الثالث من شرح العيون بحمد الله وعونه
في العشر الوسطى من جمادى الآخرة من شهور سنة ثمان
وستمائة وصلى الله على رسوله سيدنا محمد وعلى آله وسلم

[illegible] الفصاصة نظرًا [illegible] في الشهر المرجح [illegible] محمد احمد الولد [illegible]
[illegible] على [illegible] وسلم

كتاب منهاج السلامة في [illegible]
الامامة من شرح العيون

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الاول الآخر الباطن الظاهر العزيز القاهر الرحيم الغافر عالم السرائر
والظواهر المتعالي عن الطهر والموازر وعن المعايب والمكابر وصلى الله على محمد اشرف من
ارتقى المنابر واسبق الاوائل والاواخر وعلى اهل بيته اهل المناقب والمفاخر السابقين الى كل
خير كل بر وفاخر اما بعد فلما وصل كتاب شرح عيون المسائل في علوم الاصول وكان من اشرف
ما وصل واحصر للمعاني والفوائد مما سواه من الكتب وكان مصنفه الشيخ الامام الحاكم رحمه الله تعالى في وقت تصنيفه
له على مذهب الاعتزال يرى تقديم المشايخ الثلاثة في الامامة على امير المؤمنين عليه السلم وان كان رحمه الله
مات زيدي المذهب رأينا نتبع ما خالف فيه طرائق الزيدية والكلام على ذلك بما وفقنا الله تعالى
فاول ما ذكره من ذلك ان قال الكلام مع الزيدية في عدم النص على علي عليه السلم انهم عند الشارح لم يذكر احد
النص ولا استدل به امير المؤمنين ولا احتج في مقاماته ولو كان لوجب ان ينقل ولا اشكاله ولم ينقل احد انهم
عن النص الذي يثبته رسول الله صلى الله عليه واله والكلام عليه في ذلك ان اقامة الادلة امامته
لو حسن احديهما التمكين المكلفين من النظر فيها وهذا قد فعله قبلها النبي صلى الله عليه واله وازاح عللهم
فيه واكدها بزيادات واضحة والوجه الثاني ان العلم او تغلب في ظنه ان يكرها على اسماعهم يدعوهم الى
النظر فيها والقوم لما قدموا عليه سواه في الامامة مع ترك مشاورته والزامه الدخول فيما كان دل من
حالهم على انهم لا يستطرون على السماع عنده الادلة والنظر فيها ملذلك لم يعد دها عليه السلم في كثير من مقاماته معهم
والشاهد يرى ما لا يرى الغايب ولوجه اخر وهو ان الادلة قد دلت على امامته وعصمته فيقطع على
انه ترك محاجة القوم في اول وهلة لغرض صحيح وان لم نعرفه كما انه لما ثبت حكمة النبي صلى الله عليه واله لم يجب
نطلب وجه لاجله فعل افعاله على انه عليه السلم ما من مشهد حضره الا وقد دل على امامته وبين استحقاقه
للامر وانه اولى بالامامة ولهذا لما طلبوا منه المبايعة احتج لنفسه فقال انا احق بهذا الامر منكم وانتم اولى
بالبيعة لي اخذتم هذا الامر من الانصار واحتججتم عليهم بالقرابة من رسول الله صلى الله عليه وتاخذونه منا اهل البيت
غصبا الستم زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر منهم لمكان محمد صلى الله عليه واله فاعطوكم المقادة وانا احتج
عليكم بمثل ما احتججتم على الانصار نحن اولى برسول الله صلى الله عليه واله حيا وميتا فانصفونا الى اخر كلامه
عليه السلم ومنه ان عمر قال له لست متروكا حتى تبايع فقال له علي احلب حلبا لك شطره اشدد له اليوم
ليرده لك غدا وقال عليه السلم في اثنا مبرده المحاورة يا معشر المهاجرين الله الله لا تخرجوا سلطان محمد
في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم وقال حينئذ عليه السلم والله يا معشر المهاجرين لنحن
اهل البيت احق بهذا الامر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه في دين الله العالم بالسنة المضطلع لامر الرعية
في كلام له فقال بشير بن سعد لو كان هذا الكلام سمعه الانصار منك قبل بيعتها لابي بكر ما اختلف عليك اثنان وهذا
مختصر من اخبار السقيفة وهو موجود في مصنف التواريخ مكشف يعني انه لم ينقل عنه الاحتجاج في ذلك الوقت
واما يوم السقيفة فلم يشهده في الابتداء ولا استدعاه القوم ولا استطروا حضوره وفراغه من تجهيز
النبي صلى الله عليه واله بل استبدوا بالامر ولم يتنبوا من ذلك اليوم على مشاورته ولا مباحثته وطلب الاصلح والاولى

[illegible] بسعد بن عبادة [illegible] رؤساء الانصار

عن السقيفة تحسينا للظن بهم وانه لا يقدمون على امر [illegible] لعله انه يجوز ان يكون تاخره عليه السلم

[illegible] لو امنوا لنفسه من النبي صلى الله عليه وآله

وما ورد فيه من النصوص التي لم ترد في غيره ∴ والعجب من اهل هذه المقالة تارة يقولون لو كان منصوصا فلم

يحضر السقيفة وتارة يقولون لو كان منصوصا فلم حضر الشورى وهذان اعتراضان متنافيان ∴ واما

قوله ولم ينقل احد انهم عرفوا النص الذي بينه رسول الله صلى الله عليه وآله ∴ فالكلام عليه انهم لم يدفعوا

ظواهر النصوص من الكتاب والسنة وانما قصروا عن النظر في وجه دلالتها لانها نصوص استدلالية ∴ وكان يلزم ما قال لو كان

المقصد بها معلوما ضرورة كما تقوله الامامية وليس ذلك مذهبا للزيدية ∴ وعلى ان عليا عليه السلم قد ذكر في خبر

المناشدة وذكرها بقوله انشدكم الله هل فيكم من نزل فيه قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية غيري ∴ انشدكم الله هل فيكم

من قال فيه رسول الله صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلي مولاه غيري ∴ انشدكم الله هل فيكم من قال فيه رسول الله

صلى الله عليه وعلى آله وسلم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي غيري الى آخر الخبر بطوله وكل ذلك يقولون

اللهم لا وهذا كاف في اقامة الدلالة عليهم ∴ والنظر بعد ذلك في توجيهها هو السهم والتقصير وقع

في ذلك من جهتهم فهذا جملة ما ذكر الحاكم في هذا الموضع فلنقتصر على جواب ما اقتصر على الاعتراض به ∴ و

ذكر بعد ذلك كلاما فقال احتجوا وعني بذلك الزيدية بقوله صلى الله عليه من كنت مولاه فعلي مولاه

بعد ما قرر من قوله الست اولى بكم وآخر من قوله اللهم وال من والاه قالوا والمولى في اللغة يستعمل على معاني منها الاولى

والاليق بالحال الا ذلك ∴ ثم قال وربما قالوا نحمله على العموم ∴ وربما قالوا لنفسه المطلق ونفسد كل واحد الا ما ذكرنا

واكدوا ذلك باسباب منها انه نزل منزلا لا ينزل مثله وجمع الناس في حر شديد وخرج وقال الست اولى بكم من انفسكم

فقالوا اللهم نعم فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اخذا بيده ثم قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من

خذله ومنها انه امره بالنص عليه بقوله بلغ ما انزل اليك ومنها انه دعا له بالنصر ولمن بعد عنه بالخذلان وهذا

لا يليق الا بحال الامام ومنها ان قوله الست اولى بكم من انفسكم يشتمل على التصرف من جهته فيهم ومنها انه لا يجوز حمله على

ما لا يقتضي فضيلة عظيمة وخطبا جسيما بدلالة الحال وليس ذلك الا الامامة ∴ ثم قال والجواب عن ذلك ان لفظ

المولى لا يدل على الامامة ولا اول الكلام ولا آخره لان لفظة الامامة لفظة شرعية فلا يقوم مقامها لفظ سواها الا بدليل

شرعي ∴ ولعل قال المقدمات ليست ثابتة بالتواتر والرواية الظاهرة قوله من كنت مولاه فعلي مولاه ∴ ولعل

وظاهر الخبر يقتضي اثبات ذلك لعلي في الحال وهو ليس بامام في الحال فوجب ان يحمل على ما يصح اثباته في الحال ∴ ولما

من اثبت امامته في الحال ونفى معنى الامامة حينئذ بالخبر ∴ ولعل قال المراد بالخبر الموالاة في الدين على وجه القطع لانه عليه السلم

اوجب موالاته على القطع من غير ان يثبت ظاهرا وباطنا ومنه في وجه لا يقصر عن حد الامامة بل يزيد [illegible]

بجمع الناس لبيانه لبيس عظم محله وقدره في باب الدين وهو بمنزلة قوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وقوله فان الله هو مولاه

وهذه لفظة شرعية تفيد التعظيم ولذلك لا تجري على الفاسق والكافر قال تعالى انه مولى الكافرين ∴ ومتى حمل على هذا الوجه

ثبت ذكره في الحال وهو الاليق بما روي عن عمر انه قال لعلي اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فكان حمله عليه اولى ∴ ولعل

فانهم يصرفون هذه المنزلة وشوبها الى ما بعد النبي صلى الله عليه فان جاز لهم ذلك وهو خلاف الظاهر جاز لنا ان نصرفه الى الحال ∴ اما قوله ان لفظة المولى لا يدل

اللغة فالكلام عليه فيما جعله اعتراضا على استدلال الزيدية بهذا الخبر

على الامامة فباطل لانها مشتركة بين المعتق والمعتق وابن العم والصهر والجار والحليف والناصر والاولى وقد قال الله تعالى

مأواكم النار هي مولاكم وبئس المصير يعني اولى بكم ∴ وذكره ابو عبيدة في كتاب المجاز واستدل على ذلك ببيت لبيد

فغدت كلا الفرجين تحسب انه مولى المخافة خلفها وامامها ∴ وقال الخليل في الاية هي اولى بكم فقد حصل

غرضنا ∴ ويدل عليه ايضا قوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون والذين عاقدت ايمانكم

فآتوهم نصيبهم ان الله كان على كل شيء شهيدا ولا خلاف بين المفسرين ان المراد بالموالي من كان املك بالميراث واولى

بحيازته واحق به ∴ وقد قال المبرد ان الاصل في المولى هو الاولى والاملك ولسنا نعني بالامام سوى المالك للتصرف على الامة

امور [illegible]

ان يبدا اعلم فانه ليس من معرفة الاحكام [illegible]

بلفظ شرعي وتارة [illegible]

ما لا الفاظ اللغوية مثل ان يقول كل مستطيع يلزمه ان يعقد الاحرام في موضع كذى وان يفعل كذى وكذى ويطوف [illegible] ويسعى

بين الصفا والمروة ويقف في موضع كذى ويفعل ويصنع [illegible] الى اعمال الحج ∴ كذلك لا يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه

استخلاف امير المؤمنين عليه السلم بان يقول كالى اولى بامركم وانفذكم والتصرف فيكم يصرف الراعي في الرعية فعلم بذلك اولى كما لا يمتنع

ان يبين ذلك بلفظ شرعي فيقول هذا امامكم ∴ ولعل ما ذكر الفقهاء يرجعون الى الحقيقة اللغوية ومجازها في الاحكام الشرعية

كما يرجعون الى الحقيقة الشرعية ∴ ولم يقل احد من الفقهاء ان من دون الشرع لا يثبت الا بلفظ شرعي ∴ واما قوله ان

المقدمات ليست ثابتة بالتواتر فالكلام عليه ان الشيعة باسرها نقلت هذا الخبر مع المقدمة المذكورة واكثر

من شارك لهم من رواة اصحاب الحديث ايضا ينقلون المقدمة ∴ ومن تامل نقل هذا الخبر علم صحة ما قلناه وانما اهمل الا القليل من احاد

الرواة ∴ واما ما في العصاة فلم يرد المقدمة واما قال في شرح المقالات انها ليس في الشهرة كنفس الخبر ∴ واما في المحيط

فلم ينقل من المقدمة ونفس الخبر ∴ واما قوله فظاهر الخبر يقتضي اثبات ذلك لعلي في الحال فالكلام عليه من وجهين

احدهما انا نخرج زمان النبي صلى الله عليه وآله باجماع الامة على انه لم يكن لعلي فيه تصرف ويكون اماما بعده بلا فصل والوجه الثاني

ان ذلك يوجب استحقاقه للخلافة في حال حياة رسول الله صلى الله عليه وآله واما نفاذ تصرف في الامة فلا يكون الا بعد موت

النبي صلى الله عليه وعلى آله لاجماع الامة على انه ليس لاحد التصرف مع نفسه ابتداء في حياته صلى الله عليه وعلى آله فيحمل الدليل

ما بيناه فيما بعده ∴ ولعل من ثبت استحقاق الخلافة في الحال من كلامه قال بثبوتها في الحال حال ثبوتها بعد النبي صلى الله

عليه وآله [illegible] ∴ واما قوله ان المراد بالخبر الموالاة في الدين على وجه القطع ظاهرا وباطنا فالكلام عليه

انه يقتضي نفي وجوب موالاته ظاهرا في حال الاسلام وقد كانوا قادرين بذلك ولا يجوز ان يقطع النبي عليه السلم وليس عليهم تكليف في القطع

على مغيبه مسائل المشقة الشديدة في بيانه لان ذلك انما يجب فيمن يؤخذ منه الشرائع والمصالح ومنهم الانبياء وان الامامة

على ان هذا منه تقرير لما نريد من الامامة لانه لا منافاة بين المعنيين لو احتملها اللفظ ويكون معناه انه

المالك للتصرف والذي يجب موالاته ظاهرا وباطنا ومتى امكن حمل كلام الحكيم على فائدتين لم يجز الاقتصار على احدهما دون

الاخرى ∴ ولعل فهذه صفة المعصوم فكيف يقع العدول عمن ثبتت عصمته والتردد بينه في امر الامامة بعد

ذلك وطلبه لما يقع به ترجيح بعضهم على بعض في ادون من العصمة ∴ واما قوله انها لفظة شرعية تفيد التعظيم

فلا نسلم منه وما حملناه عليه ايضا تفيد معناه التعظيم من الوجه الذي ذكرناه ∴ وما ذكره من ترجيح تأويلهم على

عصمته ووجوب موالاته بما نقله عن عمر من قوله اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن [illegible] فيما حملناه عليه ايضا واذا ترجح به احدهما

دون الاخر فاتته ثبت له عليه السلم في الحال استحقاق الخلافة ووجوب العصمة والقطع على سلامة باطنه وظاهره فيحمل

على الجميع ∴ واما قوله انه يصرف الى ما بعد النبي صلى الله عليه وآله صرفا اهل الاعتزال الى ما بعد الثلاثة

فالكلام عليه انا انما صرفناه الى ذلك بدلالة الاجماع وعلى انا ان اراد الاستحقاق فقد سويته في الحال وان اراد نفاذ

التصرف فلا نسلم انه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله بالنص المتقدم وهؤلاء يقولون انه امام بالنص لا بمعنى استحقاقه في

الحال ان التصرف بعد النبي صلى الله عليه وعلى آله بلا فصل ولا بمعنى انه يكون اماما بعد الثلاثة بل عنده اذا طريق الامامة

الاختيار والعقد في كل هذه الاحوال فهذا استرسال في موضع الاستدلال ولا يلزم خصمه فيه ∴ ثم قال بعد ذلك

واحتجوا بقوله صلى الله عليه انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي قالوا والخبر يقتضي ان له

كل منازل هرون الا ما استثناه من النبوة ∴ ومن منازل هرون من موسى خلافته بعد غيبته فوجب ان يثبت لعلي ذلك

قال وربما قالوا ان من منازله انه لو مات موسى وبقي هرون كان هذا حاله كذلك فوجب ان يكون لعلي بعد النبي صلى الله عليه

قال وربما قووا ذلك بقول موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي مكان خلفه على [illegible] فصح منه لامير المؤمنين

ثم قال والجواب انا نثبت لعلي منه ما ثبت لهرون من موسى فوجب ان يراد بها ما ثبت لهرون ولم تثبت له الامامة فكان يجب

كنت لا امامه في شريعه موسى وهرون عليهما السلام الامامه كما بينا فكيف يجوز ان يكون خليفه موسى مع استراكهما في النبوه وحيا تنظر لازبر ... ويجب ان يثبت لهرون هذه المنزله بعد وفات موسى وما لم يثبت هذه الدلاله لا يصح
استدلالكم بالخبر ولم يثبت شي من ذلك ... وقوله اخلفني في قومي محمول على ما يتصل بحال كانت له الا على ما يتعلق بالدين
يتعلق بالدين كان ذلك لا على وجه الاستخلاف لكونه شريكا في النبوه ... والذي ذكره في التقدير لو بقى بعده كان خليفته لا يصح
من وجوه احدها ان تلك المنزله وهي القيام بامر الامه ثبتت له لاجل النبوه وثانيها ان المنزله انما تسمى بذلك بعد وجوبها
فالمقدر لا يكون منزله ولو قال قائل لغيره منزلتك عندي منزله فلان فانما يعنى الثابت منه والمعروف المقدر لا يسمى منزله
وثالثها ان هذا التقدير غير مسلم لم قلت انه كان كذلك ولعل موسى كان ينصب من يقوم مقامه مع هرون كما كان هو
يقوم مقامه في حياته ورابعها ان الامامه ينفصل من النبوه وهرون وان كان شريكا له في النبوه فلعله كان موسى يفوض
الامامه قلنا ان كان كذلك فهو ابن الامر كما قالوا ولعل موسى كان يجعل الامامه الى غيره ولعله قال ان الامامه
لا ينفصل عن النبوه وسمى ما الى الامام فان كانت معتمده بعد دخلت في الاستثناء وخرجت من ان يكون من منازله وان كانت ينفصل
عنها فلم قلت انه كان يجعل ذلك اليه وبعد فان هرون كان شريك موسى في جميع ما كان اليه ولذلك قال نعلى حاكيا عن موسى
واشركه في امري ثم قال قد اوتيت سؤلك وظاهر هذا يقتضي المساواه وثالث العاشر وهذا الكبر من اول الدلاله على
القوم لو حسن احدهما انه شبهه بهرون فاذا لم يكن هرون اماما بعد موسى فلم يكن الامامه بعد موسى من منازل هرون لا بمعنى
النبوه ابا حاولا منفرده عنها فعنا من غير شبهه او رواته كذلك وجب ان لا يكون ذلك من منازل امير المؤمنين والثاني
انه اذا لم يصح كونه خليفته مع ثبوت النبوه له لمساواته له وجب ان يقطع انه لم يرد به الامامه ويوضحه انه لو بقى هرون
بعد موسى لكان يتصرف بحكم النبوه لا بالخلافه بخلاف امير المؤمنين وقيل في معنى الخبر انه اراد استخلافه في غزوه تبوك
على خواص امره في المدينه حتى قال اهل النفاق ان محمدا استثقله وبلغ ذلك امير المؤمنين فخرج حتى ادرك النبي صلى الله عليه
وسلم واخبره وعند ذلك قال انت مني الخبر وقيل اراد اظهار فضله وشده اعتماده عليه في جميع اموره وشدد ازره
كما حكى عن موسى وهرون والكلام عليه في ذلك وبالله التوفيق والمعونه اما قوله كان يجب
عنه من وجهين احدهما انه لا حاجه بنا الى معرفه ذلك بل يكفينا ان نعلم ان
ثبت لعلي ما ثبت لهرون من موسى فالجواب عليهما السلام
عليا عليه السلم كان شريكا في امر النبي صلى الله عليه واله وخليفته على امته كما كان هرون شريكا في امر موسى
وخليفته على امته وذلك يوجب ان يثبت لعلي عليه السلم جميع ما ثبت للنبي صلى الله عليه الا النبوه كما اقتضاه الخبر فيكون له بعد
الاحكام كما كان للنبي صلى الله عليه واله سوا كان في شرعه موسى عليه السلم حكم يكون سوا كان ذلك مما يختص الانبياء والائمه او لا
كما اذا قال قائل ان زيدا شريكي في مالي كما ان عمرا كان شريكا لاخي فلان في ماله كان هذا يقتضي ان يكون شريكا مثل ما كان ليدا التكلم
من التصرف في ماله ولا يجب لاجل ذلك ان يكون ماله من جنس مال اخيه الذي كان عمرو شريكه له والوجه الثاني ان قوله انت
مني بمنزله هرون من موسى يقتضي ان يكون منزلته من سائر المنازل الا النبوه لانه حدث انه خليفته لقوله اخلفني في قومي وانه شريكه
الامامه لهرون من جهه موسى ان اراد به انها لم يدخل ... وان اراد ان وجوب الانقياد لهرون في وجوب الطاعه له
في امره لان الله تعالى ذكر جواب التعلي قد اوتيت سؤلك يا موسى وذلك ايضا كالاول
وانه اشركه في امره لا لاحد ولا يستند ... احد من امه موسى كان جميع ذلك ثابتا من جهه موسى لهرون لا من جهه الله تعالى فذلك ايضا
اذا قال القائل انت مني بمنزله اخي وابي مني ان يكون منزله الاخوه والابوه من جهته ثبت ذلك ان النبي صلى الله عليه واله استثنى
النبوه وما كان ليستثني الا ولو لم يستثن لكانت داخله فيه ومع ذلك لا يجب ان يكون ثبوت هرون من جهه موسى فكذلك ما علمناه
ثبت بذلك معنى الامامه لعلي من النبي صلى الله عليه واله واما قوله ويجب ان يثبت ان هرون كان يجوز ان يكون خليفه
موسى مع استراكهما في النبوه فالجواب عنه ان ذلك حدث لهرون من موسى بما حكيناه من الايات في الخلافه والشركه في الامر
وهما ثابتان في تلك الحال بلا شك وان اراد ان الاستحقاق ثبت من موسى لهرون دون ان يكون من الله تعالى فذلك لا يلزم
لما ذكرنا قبل هذا سواء سوا واما قوله ويجب ان يثبت هذه المنزله لهرون بعد موت موسى فالجواب انه ان اراد
الوقوع مفيد وقد مات هرون قبل موسى وان اراد الاستحقاق فقد بينا ان هرون لو بقي لكان احق بالتصرف
في الرعيه بعد موسى ولا اعتبار بان يكون عن وصيه من موسى ويابه او ابتدا من الله تعالى لان باي ذلك كان فقد حصل
الغرض وشبهه على هرون في ملك التصرف كيفما دارت الفقه ولعمري لو بقي هرون بعد موسى
فلا وصرف الله تعالى عن هرون امر ... نواه موسى واسنده اليه لكان يودي الى التغيير عن الانبيا عليهم السلم والله تعالى
نصبه

من هذا الباب السفر من كتبه ... ولم يبين ... وانه يودي الى التسوير ... الانبيا عليهم السلم
بما عليه السلم لانه شبهه بما لا يستحقه على زعمهم ... الا ان الاستنابه في الكلام لا يقضي لو شبهاته لا تعتبر
الاذن سيما وقول موسى اخلفني تولبه على الاطلاق والا لا طلاق يقتضي التابيد الا ان يمنع انعزل او الموت وقد بينا
الدلاله على ان الاستحقاق ثابت في الحال ونفاد التصرف يكون ... صلى الله عليه واله واما قوله اخلفني في قومي وانه
محمول على ما يختص باهله لا على ما يتعلق بالدين فالجواب ان ظاهر الاستخلاف يقتضي ما ذكرناه لان الاستخلاف عام فلا يخص
الا بدلاله سيما مع شواهد الحال في علي عليه السلم وانه اهل للخلافه العامه وان عني في امر موسى وهرون ان الامه
مجمعه على ان كل من ثبتت له الخلافه من الرسول بعده فانه في موضع كان اماما في جميع المواضع على العموم وكذلك الا انه لا يختص
ان لا فصل في ذلك واما ما ذكره بعد ذلك من المنع من التقدير لو بقي هرون كان خليفه وانه فاسد من وجوه
وثانيها ان المنزله انما تسمى بذلك بعد وجودها فالمقدر لا يكون منزله ولو قال قائل لغيره منزلتك عندي منزله
فلان فانما يعنى الثابت منه والمعروف المقدر لا يسمى بذلك منزله وثالثها ان هذا التقدير غير مسلم لم قلت انه كان كذلك
ولعل موسى كان ينصب من يقوم مقامه مع هرون كما كان هو يقوم مقامه في حياته فالكلام عليه في ذلك
اما قوله ان تلك المنزله وهي القيام بالامر ثبت له لاجل النبوه فالجواب عنه من وجهين احدهما ما قدمنا من انه لا حاجه بنا
الى معرفه سبب الاستحقاق بل يكفينا ان نعلم ان عليا كان شريكا في امر النبي صلى الله عليه واله وخليفته في امته كما كان هرون كذلك والثاني
انا لا نعلم استحقاق هرون لهذه المنزله لكونه نبيا بل لكونه خليفه لموسى على ما دللنا عليه من قبل ولولا ذلك لما علمنا ان هرون
كان مستحقا للتصرف في الامه من حيث النبوه لان النبوه منفصله عن الامامه وان الشركه في احدهما لا توجب الشركه في الاخرى وانه
لا يمتنع ان يعرف ان هرون نبي وليس بشريك في الامامه كما يعرف امامه الامام وان لم يكن نبيا وانه لولا استخلاف موسى له والا ما كان
له ان يتصرف ولعمري انا لو سلمنا ان هرون كان مستحقا للامامه من جهه النبوه فان استثنا النبوه لا يقتضي استثنا
الامامه كما لو قيل ان النبي صلى الله عليه واله قال انت مني بمنزله هرون من موسى الا انك لست نبيا ولكن انك النظر على امتي كما كان لهرون
لكان ذلك ثابتا بما استثنا ... ولا يكون مجازا ويجري مجرى الاستثنا من الاستثنا كان يقول القائل على لفلان عشره دراهم
الا درهما الا ... وفي علمنا ان ذكر الاستثنا حقيقي دليل على ان استثنا النبوه لا يقتضي استثنا هذه المنزله وبعد
فان استثنا النبوه لا يقتضي استثنا ما يستحق بها كما لو قال لوصيه اعط زيدا من مالي درهما فانه يستحق من شي استحقه داخر عمرا
محرابه وانه منزلته فان ذكر واجب له ويلزم الوصي التسويه بينهما في المقدار ولا يكون بهذا القول سالبا لعطيه عمرو من حيث
سلبه جهه استحقاقه واما ما ذكره ثانيا من ان المنزله انما تسمى بذلك بعد وجودها في الحال فما ذكر فالجواب عنه
انا نقول لم قلت ان المقدر لا يوصف بانه منزله بل ما انكرت ان المقدر اذا كان سبب استحقاقه ووجوبه حاصلا فصار معروفا
يصح ان يشار اليه ويجوز ان يوصف بانه منزله ولهذا لو قال احدنا فلان مني بمنزله زيد من عمرو في جميع احواله وقد علمنا
انه مذ ابتدا بلغ من الاختصاص بعمرو وانه لو عرض عليه القرض الوجيز لا يسالها سببا من امواله الا اعطاه ثم ان المشبه حاله
بحاله سال صاحبه درهما من ماله او ثوبا من ثيابه لوجب عليه ان يعطيه اذا كان قد حكم بان منزلته منه منزله من ذكرنا
ولم يكن قوله ولا يعيره ان يمنعه ولتقول انه ليس من منازل الا الكرم والثوب بل له ذلك وما قوله كذلك ههنا ولعل
فانه لما كان لهرون منازل ثابته ومقدره وقد ثبت لعلي جميع منازله الا ما استثناه ووجب له الثابته والمقدره ايضا
لانه لو اراد احدهما لبينه لان تشبيه المنزله بالمنزله كتشبيه الرجل بالرجل فكما انه يجب ان يشبهه من كل وجه اذا اطلقه
كذلك التشبيه للمنزله بالمنزله على ان الاستحقاق كان ثابتا لعلي في وقت النبي صلى الله عليه كما كان ثابتا
لهرون من موسى في حياته كما لو اوصى رجل الى اخر بالتصرف بعده في امواله فان الاستحقاق ثابت في الحال ونفاد التصرف
بعد الوفاه ولهذا انكروا احق من كل احد من قريب وغيره ما له معزله قبل موته واما قوله ان
هذا التقدير غير مسلم ولعل موسى كان ينصب من يقوم مقامه مع هرون الى اخره فالجواب عنه انا قد بينا ان ذلك يقتضي
الامامه فكيف يجعل بعد اخر فان اراد ان يجعل تصرف الامه الى الثاني بطلت فائده قوله صلى الله عليه وعلى اله

[illegible] من موسى ❁ وان اراد انه [illegible] التصرف الذي يستحقه الامام [illegible] الصلاة لانه لا يكون اماما الا
[illegible] واحد [illegible] صرف الامر اليه عن هرون [illegible] ما ابطلناه مما يؤدي اليه من النقص في حال موسى وهرون
[illegible] عليهما السلم [illegible] لانه يؤدي الى اضافة قبيح الى الله تعالى لان الانبياء عليهم السلم لا يسالون الاعراض وابا
قوله بعد ذلك ولعل موسى يجعل الامامة الى غير هرون فالجواب عنه ما قدمناه انفا من اثبات الخلافة لهرون على
الاطلاق ومن اثبات ذلك لعلي ايضا ومن اثبات التنفير عنهم والقدح في جماعتهم سلام الله عليهم فكيف يجوزه من لم يدفع
ذلك واما قوله بان هرون كان شريكا لموسى في جميع ما كان اليه ولذلك قال لعلي حاكيا عن موسى واشركه في امري
ثم قال قد اوتيت سولك وظاهر هذا يقتضي المساواة فالجواب ان جميع ما ذكره لا يمنع من استحقاق علي لما كان لهرون
من موسى سواء ثبت له في الحياة او بعد الموت الا النبوة المستثناة بل ما ذكره اراد الاستحقاق حاصل لعلي في وقت النبي
صلى الله عليه ونفاذ التصرف بعد الوفاة فما ذكره ها هنا يكون تاكيدا لما رمنا لا نقضا بحمد الله ومنه ثم قال
بعد ذلك وفي [illegible] وهذا اكثر من ادل الدلالة على القوم لو حصل احدهما انه يكون هذا الخبر لم يكن هرون اماما
بعد موسى فلم يكن الامامة بعد موسى من منازل هرون لا يشمل النبوة اماما ولا منفردة عنها انفسنا من غير ان
اقتداه لذلك وجب ان لا يكون ذلك من منازل امير المؤمنين ❁ والثاني انه اذا لم يصح كونه خليفة مع ثبوت النبوة له لسيما وانه
لو وجب ان يقطع انه لم يوجد بالامامة ثم صح انه لو بقي هرون بعد موسى لكان يتصرف بحكم النبوة لا بالخلافة بخلاف امير المؤمنين
عليه السلم ❁ والكلام عليه في ذلك اما قول القاضي ان هرون اذا لم يكن اماما بعد موسى فلم يكن الامامة بعد موسى
من منازل هرون فالجواب عنه انا قد بينا ان هرون لو بقي بعده لكان له التصرف في الرعية وكررنا ذلك ❁ وقوله اذا
لم يكن هرون اماما بعد موسى فان اراد حيا ثابتا بعده فمعلوم انه لا يستحق ما ثبت قبل موسى ❁ وان اراد الاستحقاق في
الحال ونفاذ التصرف بعد الموت فمعلوم ان هرون لا يزل بعده ما كان يستحقه لو تاخر كما قدمناه فلا يخرج ذلك من ان
يكون من منازل امير المؤمنين ❁ واما قوله انه اذا لم يصح كونه خليفة مع ثبوت النبوة له [illegible] فالجواب
ان التسمية وقع لعلي من النبي صلى الله عليه واله مطلقا من دون ذكر تقييد بسبب الاستحقاق ولا العلة ولا وجه
للمنع من كون هرون خليفة لموسى وقد ورد التصريح بذلك ❁ على ان تعليل المنع من ذلك بان كل واحد منهما نبي
تعليل لا يصح لانه لا يمتنع استخلاف نبي لنبي اخر فما في ذلك ما يمنع ❁ بل قد وقع كما قدمنا وسواء قلنا ان الامامة
داخلة في النبوة ام لا فان الامر على ما قلناه وكيف والامامة لا يدخل في النبوة على الاطلاق كما قدمنا ❁
واما قوله ان هرون لو بقي بعد موسى لكان يتصرف بحكم النبوة لا الخلافة فالجواب عنه
انه ان اراد ان الخلافة منطوية تحت النبوة على كل حال فذلك لا يجب بل يجوز كونه نبيا والتصرف في الامر بغيره فان
الامه الى غيره ❁ وان اراد انه لا يكون خليفة لموسى لانه نبي فقد بينا جواز استخلاف نبي لنبي اخر بل قد وقع
في امرهما عليهما السلم بنص الكتاب العزيز فكيف يستبعد ذلك ❁ على انا قد بينا ان العمدة في هذا
الباب بسبب الاستحقاق وقد قلناه بما تقدم فلا وجه لاعادته ❁ واما قوله وقيل في معنى الخبر
انه اراد استخلافه في غزوة تبوك الى غيره فالجواب انا استدللنا بعموم الخبر دون السبب ولا خلاف بيننا
وبين المعتزلة ان الاعتبار بعموم اللفظ دون خصوصه دون السبب وان فايدة السبب انه لا يخص عن العموم فلا
معنى لقصرهم حكم هذا الخبر على سببه ❁ على ان رواية هذا الخبر ليست مقصورة على هذا السبب وحده
بل روي ذلك في مواضع مختلفة ومواطن عدة منها ما بلغه ابن عباس قال سمعت النبي صلى الله عليه واله
[illegible] فاطمة تبكي ونسوة الحديث بطوله الذي قال لها صلى الله عليه واله اما ترضين ان عليا عليه السلم
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومنها ما رواه ابن عباس اخرى ان النبي صلى الله عليه [illegible]
قال لام سلمة يا ام سلمة هذا علي لحمه من لحمي ودمه من دمي وهو مني بمنزلة هرون من موسى يا ام سلمة هذا اخي [illegible]

[illegible]
وقريني في الجنة [illegible] ذلك يوم
وذكر صاحب الجليل ان النبي صلى الله عليه واله ذكر ذلك في سبعة مواضع فعلمنا ان الاعتبار
بعموم اللفظ لا بروايته غير مقصورة على سبب واحد بل من عدة الروايات ما هي مطلقة من
غير مراعاة سبب ❁ على ان عليا عليه السلم ذكر ذلك يوم الشورى كما قدمنا من غير سبب
فوجب ان يكون الاعتبار بما ذكرنا ❁ واما قوله بعد ذلك وقيل انه اراد اظهار
فضله وشدة اعتماده عليه في مهماته وشد ازره كما حكى عن موسى وهرون فالجواب عنه
ان ما حكاه في ذلك لا ينافي ملك التصرف على الامة بل هو مما يضيف اليه ازديادا وتاكيدا ولهذا
يصح ان نقول ان عليا افضل من اخلفه بعدي وهو ممن شد الله به ازري وجعل عليه اعتمادي
فهو اولى بكم والتصرف فيكم كما كان لهرون من موسى ❁ ولعمري فليت بعض على انه
اراد به شد ازره دون الشركة في امره ويستدل بالاية على صحة ذلك في موسى وهارون
وفي الاية اقتران التصرف بغير واسطة والافضل حيث قال تعالى اشدد به ازري واشركه
في امري وقال تعالى قد اوتيت سولك يا موسى وهذا بين والحمد لله ❁ ثم قال في الكتاب
احتج بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية فجعل ولي القوم من اختص
بصفة مخصوصة بعد ان ذكر ولاية الله وولاية رسوله وهو ايتاء الزكاة في حال الركوع قال
وذكر ما قووه بما يروى من سبب النزول وانه تصدق بخاتمه في الصلاة ثم قال والجواب عن ذلك
من وجوه اولها الا تعلق لهم بالظاهر من وجوه منها ان الولي يحتمل معاني ولا يحتمل
الامامة ❁ وان احتمل صار مشتركا فليس صرفه الى احدهما اولى من صرفه الى المعنى الاخر
ومنها انه [illegible] ولاية بدا فيها بالله ثم برسوله ثم بالمؤمنين فوجب ان يكون معنى الكل
على سواء لاستحالة ان يحمل في كل واحد على شيء اخر [illegible] على ما يقوله من الموالاة في الدين
ومنها انه اتى بلفظ الجمع في خمسة مواضع فاذا حملناه على ما نقول حملناه على
حقيقته واذا حملناه على امير المؤمنين صرفنا كل ذلك الى المجاز ومنها انه بين انه ادى
الزكاة وما روي عنه ليس بزكاة ❁ والظاهر انه عليه السلم لم يجب عليه الزكاة ثم قال
ولا يعلم انهم يحملون الركوع على الخضوع وهو مجاز قلنا بل نحمله على ظاهره على ما سبق ذكره
[illegible] ❁ وبعد فلو حملناه على ذلك يحمل واحد على المجاز وخمس على الحقيقة
اولى من خمس على المجاز ❁ ثم قال والجواب ان لفظ الامامة لفظة شرعية لانها استعملت على معاني
تختص بها لا نعلم عقلا وكان العرف اهل اللغة ماذا كان انما يبنى على غيره بالامور التي تفرد
بها وتلك الامور لا نعلم الا شرعا صارت اللفظة شرعية وهي بمنزلة الصوم والصلاة فمتى
اطلقت فالمراد ما ذكرناه ❁ واذا قيدت عادت الى ما كانوا يعتادونه فيقولون فلان امام

في الفقه وامام في الصلاه ولذا ثبت ذلك لم يظهر للامامه من اللفظ حاربه على حد اللغه وكيف يصح
التعلق بهذه الالفاظ ؛ قال وجواب اخر ان ظاهر الايه يقتضي ثبوت امرله في الحال فوجب ان
يحمل على معنى يصح اثباته في الحال والامامه لا يصح ثبوتها في الحال حيث الصابر انهم يفعلون لان الظاهر
والظاهر مما يتعلق به ولعمر فان المراد به تولي النصره والتعظيم ولذلك بدا الله بنفسه ورسوله
ثم بالمومنين فكيف يصح صرفه الى الامامه ؛ ثم قال بعد ذلك اما معنى الايه فيحتمل المراد بقوله الذين
امنوا جميع المومنين والمراد بقوله وهم راكعون خاشعون ؛ ثم اعقبه بقوله تعالى ومن يتولى
الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون والمراد به كل المومنين ؛ وبالولايه
الناصره ؛ ثم قال وذكر شيخنا ابو علي انها نزلت في قوم من الصحابه كانوا في الركوع في ذلك
الوقت ولم يرد انهم يودون الزكاه في حال الركوع وانما اراد انهم يوتون الزكاه اي وشانهم
ذلك ؛ وهم راكعون وقت نزول الايه ؛ وذكر ان الغالب من حال امير المومنين انه لم يكن عليه
زكاه ؛ وذكر انه نكره فعل ذلك في الصلاه فكيف يستحق به المدح ؛ والكلام
على هذه الجمله بمن الله وعونه اما قوله لا تعلق لهم بالظاهر من وجوه وذكر
منها ان الولي يحتمل معاني ولا يحتمل الامامه فالجواب عنه ان ما ذكره من احتمال
اللفظه لمعاني صحيح لانها تستعمل في النصره والموده والملك للتصرف ؛ واما
ما ذكره من انه لا يحتمل الامامه فباطل لانا ذكرنا ان استعمالها يصح في المالك للتصرف
وذلك يفيد الامامه ولهذا يقال هذا ولي القوم او ولي المراة والسلطان [illegible] الذي
له التصرف عليهم ؛ بل هو الاسبق الى الافهام عند اطلاق هذه اللفظه ولكثره
استعماله فيها صار كانه الحقيقه فيها دون سائر ما يحتمله فكيف يقال انه لا يفيد
الامامه ؛ قال ان اراد انه ليس بلفظ الامامه فلا شك لكن الغرض المعاني دون العبارات
كما قدمنا نظائره في النص الاول ؛ واما قوله وان احتمل صار مشتركا
فليس له صرفه الى احدهما اولى من صرفه الى المعنى الاخر فالجواب عنه انه رجوع منه
الى ان اللفظه يحتمل الامامه وقد انكر ذلك اولا ؛ واما قوله فليس له صرفها
الى احدهما اولى من صرفه الى المعنى الاخر فالجواب انا لم نحمل اللفظه على ما ذكرنا
تشهيا بل لاجل الدلاله وهو ما ذكرنا من ان لفظه ولي وان كانت مشتركه في الاصل
فان الغالب عليها في عرف الاستعمال هو المالك للتصرف ؛ ولهذا كان اسبق الى
الافهام فوجب حمل اللفظه عليه لان الغرض بالخطاب افهام المعاني فما كان
اسبق الى الفهم حمل عليه الا ان يرد دلاله على نقله الى الابعد او الى المجاز ؛
ولم يدل ها هنا دلاله على نقله فيبقى حمله على هذا المعنى الاظهر دون سواه ؛
على انا لو حملناه على جميع المعاني لدخل فيها المالك للتصرف وهو الذي نريده
بالدلاله ومتى حمله على غير هذا المعنى كان اخراجا له عن الاظهر لغير دلاله

وتخصيصها البعض مما احتملته من المعاني حقيقة لغير دلاله ؛ ويصير كحمله على المجاز لغير دلاله
ولا ضروره ملجيه وهذا فاسد ؛ واما قوله انه يثبت ولايه بدا فيها بالله ثم برسوله
ثم بالمومنين ؛ فلا شك ان الله سبحانه المالك للتصرف وكذلك الرسول صلى الله عليه واله وكذلك
علي عليه السلم فما في هذا مما يستبعد بل قد دللنا عليه ايضا ؛ واما قوله وانما يصح
على ما نقوله من الموالاه فالجواب عنه انه متى حمل على الموالاه لزم ان يكون الوالي هو المولى
عليه والامر هو المامور ولا يسلم ذلك الا ان يكون المراد بها البعض ليكون وليا على البعض
الاخر وكل من قال بذلك قال ان ذلك البعض هو علي عليه السلم ؛ واما قوله انه يلفظ
الجمع في خمسه مواضع فاذا حملناه على ما نقوله حملناه على حقيقته واذا حملوه على
اسم المومنين صرفوا ذلك كله الى المجاز فالجواب عنه انا حملناه على علي عليه السلم لوجوه منها
انه قد بطل حمله على الجميع بما قدمنا من ان كل واحد منهم يصير وليا ومولى عليه ومنها
اجماع العتره عليهم السلم على ان المراد بها علي دون غيره واجماعهم حجه لما سياتي بيانه
ان شا الله تعالى ومنها انه ذكر الموصوفين في الايه بصفه لم توجد الا في علي عليه السلم
وهو ايتا الزكاه في حال الركوع ؛ ولنا الى العلم بصحه ذلك طريقان احدهما اجماع
العتره عليه ؛ والثاني النقل المستفيض ان سايلا اعترض سال فاشار اليه
علي عليه السلم بخاتمه وهو في الصلاه فانتزعه من يده والقصه مشهوره وذكر طرقها
واسبابها يطول واما قوله انا صرفنا لفظ الجمع الى المجاز في خمسه الفاظ
فالجواب عنه انا حملنا لفظ الجمع على الواحد للوجوه الثلاثه المتقدمه وكان التكثير
لو حمل على المجاز لغير دلاله ؛ ولفظ الجمع قد يستعمل في الواحد على وجه التعظيم
وذلك ظاهر لا يمكن انكاره قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقد كرر لفظ
الجمع في خمسه مواضع من هذه الايه وهو سبحانه يريد بذلك نفسه وقال تعالى انا انزلناه
في ليله القدر وانا اعطيناك الكوثر ومثله كثير مستعمل واما قوله ان ما فعله
ليس بزكاه والظاهر انه عليه السلم لم يجب عليه الزكاه فالجواب عنه انا لا نسلم ذلك بل
كان عليه السلم ياخذ النصيب من الغنايم اكثر من ذلك ؛ ولكنا في ذلك انه لم يدخر شيا
فعلمنا انه اخرج الزكاه في اول الحول حتى مبادره الى الاخراج ومسارعه الى امتثال
امر الحكيم سبحانه والوجوب يتعلق بملك النصاب واتمام النصيب بالحول واما
قوله حمل لفظه واحده وهي الركوع على المجاز اولى من خمسه الفاظ فالجواب ان هذا
عمل بالقله والكثره وترجيح احدهما على الاخر بالعدد فقط وهذا غير معتبر في هذا الباب
لان ما دلت الدلاله عليه وجب اعتماده عليه لا لاجل القله والكثره فيجب حملهم

الركوع على غير ظاهره حملناه على المجاز بغير دلالة بخلاف ما حملنا عليه فانه للادلة الثلاثة المتقدمة وهذا ظاهر واما قوله وجواب اخر ان الامامة لفظة شرعية فالجواب عنه انا قد قدمنا انه لا يمتنع استعمال اللفظ اللغوي في معنى الالفاظ الشرعية وليس المقصد مجرد العبارة حتى طرح بعض المطالبة بها لم قد يحتاج الى اللفظ وقد يحتاج الى المعنى وان ذكر بلفظ اخر وقد قدمنا جميع ذلك فلا معنى لاعادته واما قوله وجواب اخر ان ظاهر الاية يقتضي ثبوت امرته في الحال فالجواب عنه انا قد بينا انا نخرج وقت النبي صلى الله عليه بالاجماع فبقي ما بعده من الاوقات بالافضل واخلا بحث فايده اكبر وبينا ايضا ان استحقاق الامامة ثابت له في الحال ونفاذ التصرف ثابت في المستقبل فلا معنى لتكراره واما قوله ونقدر ان المراد به تولي النصرة فالجواب ما قدمنا من ان حمله على ملك التصرف اولى على ان حمله على النصرة لا ينافي ما ذكرنا فيحمل على الجميع واما قوله ان المراد بالاية جميع المومنين والمراد بقوله وهم راكعون خاضعون فالجواب انا قد بينا ان حمله على معنى الركوع اولى للوجوه الثلاثة المتقدمة دون حمله على المجاز واما تقويته لذلك بقوله تعالى بعده ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون وان المراد به الناصرة فالجواب عنه انه لا يمتنع اذا اوجب الله تعالى الولاية على علي الكافة ان يخبر بان من يتولاه فانه يظفر ويغلب وان يجوز ان يكون المراد به ان من يتولى الله ورسوله والذين امنوا يكون من حزب الله وحزب الله هم الغالبون على الاحوال كلها كانت اليد لهم او عليهم واما حملهم له على الناصرة فهو يخالف الاية الاولى لان الولاية الاولى ثابتة لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه واله ولامير المومنين عليه السلم على الوجه الذي بينا وهذه الولاية مضافة الى المكلفين لقوله ومن يتول الله ورسوله واذا كانت الولاية غير الولاية فمن اين ان كليهما بمعنى الموالاة والاية الاخرى متعلقة بالاولى على الوجه الذي فسرناه اولا واما قوله عن علي انها نزلت في قوم كانوا في الركوع في ذلك الوقت فالجواب انه قول لم يشتهر عن احد من العلما ولا ورد فيه ما ورد في حمله على علي عليه السلم ولا قام عليه من الادلة ما قام في ذلك وما ذكره عنه ايضا من انه لم يرد انهم يودون الزكاة في حال الركوع وان الغالب من حال امير المومنين انه لم يكن عليه زكاة فالجواب عن جميعه قد تقدم وما ذكر عنه انه يكره فعله في الصلاة فكيف يستحق به المدح فالجواب عنه انه لا خلاف بين الفقها ان في ابتدا الشريعة كانت الافعال جائزة في الصلاة غير مفسدة لها وكذلك الكلام وغير ذلك ثم نسخ ولا دلالة على ان الاية نزلت بعد التحريم ولا يجوز ان يعترض بالمحتمل على الثابت بالدليل ولان الفعل اليسير

لا ينقطعها ولا يمتنع انه عليه السلم اومى بالاصبع فاخذه السايل منه على ان الدليل قد دل على انه المراد بالاية والله تعالى لا يمدح على فعل المعصية ولان رواية ايتا الزكاة حتى وهو راكع اشترك فيه الموالف والمخالف مع كثرتهم ولم ينقل احد منهم ان ذلك اكثر بوجب ذمه عليه السلم ونقصه على ان السيد ابا عبد الله الداعي عليه السلم قال ان هذا الحكم قد نسخ عن غير علي تخصيصا له ليدل على امامته وقد كان عليه السلم مخصوصا باشيا منها انه لم يجز له ان يتزوج على فاطمة ومنها انه جاز له دخول المسجد وهو جنب في خبر سد الابواب الا بابه فما المانع ان يكون مخصوصا بذلك وعلى انه يمكن ان يكون عليه السلم علم من حال السايل انه بلغ به الجوع مبلغا يغلب على الظن انه اولى من اشتغاله بالصلاة ففعله ثم اعادها فلا يقال انه مكروه لان اغاثة الضعيف الفقير مع تعينه وعلى ان ما كنا يجوز عليه المعصية ولهذا نقول بعد عن بيعة ابي بكر فكيف يمنع مما قاله فثبت ما رمناه من الادلة وسقط ما اورده بمن الله وعونه ولطفه ثم قال احتجوا بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قلنا ولم قلت ان وجوب طاعته يدل على النص وقيل المراد به العلما وقيل المراد به امرا السرايا وان حملنا على الايمة فلا حجة لهم فيه لان عنده الامام اذا بويع له وجبت طاعته حتى ان من خرج من طاعته يكون فاسقا خارجيا فان هذه الوجوه اخرى ما يستدلون به في النص والكلام عليه في ذلك اما قوله لم قلت ان وجوب طاعته يدل على النص فالجواب عنه ان هذا بلا خلاف خطاب من الله تعالى للمومنين الذين كانوا في زمان رسول الله صلى الله عليه واله وامر لهم بطاعته وطاعة رسوله وطاعة اولي الامر وهذا يقتضي ان اولي الامر غير النبي صلى الله عليه واله في الوقت ولا يجوز ان يامرهم بطاعة اولي الامر الا واولوا الامر فيما بينهم الا ترى انه لا يجوز ان يقال اطيعوا العلما منكم الا ويكون العلما فيما بينهم ولا احد ادعى انه كان اولي الامر عند نزول هذه الاية الا علي عليه السلم فيجب ان يكون هو المراد وان يكون هو اولى وذلك هو معنى الامامة واما قوله المراد به العلما او امرا السرايا فالجواب انه معطوف على الرسول فوجب ان يكون غيره وليس من له الامر الا الايمة لان المفتي انما يفتي بما يسال وليس له ان يامر ولا ان يلزم فاما الحكام وامرا السرايا فوجوب طاعتهم تستند الى طاعة الامام وطاعة النبي صلى الله عليه واله فمن له الامر على الاطلاق بعد النبي ليس الا الامام واما قوله ان حملنا على الايمة فلا حجة فيه لان الامام عندنا اذا بويع له وجب طاعته الى اخره

فالجواب ما بيناه ان الخطاب للخلفاء بريد ونصب ... صلى الله عليه واله من دون اشتراط بيعه
فاما شرط اهل البيعه فلا دليل عليه من الايه فيجب ان يطرح :. ونفرق بين استراجه وبين
استراجه الارث او القهر والغلبه او الدعوه والخروج ... انه لا يستدل على ذلك
بمجرد الايه كذلك صاحب الاختيار :. ثم قال ومما يستدلون به انه
ثبت ان عليا افضل الامه بعد رسول الله صلى الله عليه واله وثبت ان الامام يجب ان
يكون افضل او كالافضل ثم قال واختلف اصحابنا في الجواب من وجوه منهم من لا يقول الا سلم
انه افضل بل الافضل ابو بكر ولا يجيز امامه المفضول وهذه طريقه النظام والجاحظ
وجماعه ومنها ان ابا بكر وعليا كانا فرسين في الفضل بحيث تشتبه امرهما فلايهما
بويع جاز ومنها قول من يقول ان امامه المفضول تجوز من غير عذر على كل حال
وان العمل بها ما ذهب اليه مشايخنا ان عليا هو الافضل وان الامامه
يستحقها الافضل الا ان يكون هناك عذر فحينئذ يجوز امامه المفضول :. ويختلفون
في وجوه العذر :. ثم قال وعلى جميع الوجوه لا يصح الاحتجاج بما ذكروه ويحتجون
باخبار كلها احاد :. وعن اخبار في فضله عليه السلام ثم قال وبعد فلو رضوا بمثل
هذه الاخبار قابلنا بما روي في ابي بكر وذكر طرفا من فضائل ابي بكر والكلام
عليه في ذلك انه قد كفانا مؤونه الكلام تفصيلا ذكرهما احدهما ما ذكره بعد حكايه
اختلافهم فيمن يجوز امامته وفي صفته بان قال ان مشايخنا ذهبوا الى ان عليا هو الافضل
ثم ادعى اعذارا سنتكلم ان شاء الله تعالى انها ليست مخلصه لهم ولا لمن تبعهم :. والثاني
انه اعترف بانه ما نقل الا المكالمه باخبار الاحاد في ذكر الافضل ومن هو اولى بالامر
فهون الكلام في ذلك وليقع الاشتغال بالاهم من سائر ما ذكره في هذا الباب
ثم ذكر بعد الكلام على البكريه في النص على ابي بكر وبعد الكلام على
العباسيه في انها موروثه فقال وقال اصحابنا طريقها البيعه والاختيار
ثم قال الكلام منه يقع في موضعين احدهما في جواز التعبد بالاختيار عقلا
خلافا للاماميه وذكر ما يحتج به الفريقان :. والثاني ان التعبد ورد به خلافا
للاماميه والزيديه ثم قال وعمده الزيديه في ذلك ان هذا امر شرعي فلا بد من طريق
ودليل نعلم به التعبد وورد به قال ولنا في اثبات الاختيار طريق اربعه
اولها ان الامامه لا بد لها من طريق وامر تصير به الامام اماما لان مع اجتماع
الخصال لا يصير اماما الا بامر زائد بالاجماع وذلك الامر لا يخلو من ثلاثه اوجه اما
النص على ما يقوله الاماميه او الدعوه على ما تقوله الزيديه او الاختيار على ما

لقوله كن ثم قال وسنبين من بعد ابطال النص والدعوه ليثبت ان طريق الامامه ليس غير الاختيار
والكلام عليه في ذلك ان قال ان طريقها شرعيه وهو مسلم وان طريقها الشرع
وهو صحيح ولكنه وعد بابطال النص والدعوه فان اراد بالنص في الايمه الثلاثه فلا سبيل
له الى ذلك بما نذكره هنا في علي عليه السلام وكل من قال بان طريق امامته النص قال بان طريق
امامه الحسن والحسين عليهما السلام النص وهو قوله صلى الله عليه واله الحسن والحسين
امامان قاما او قعدا وابوهما خير منهما مع ان الخبر مشهور ظاهر وفيه تنبيه على
امامه ابيهما لان غير الامام من الرعيه لا يكون خيرا من الامام :. وان اراد بالنص على
من بعد الايمه الثلاثه فنحن نوافقه عليه اذ لا دليل للاماميه على صحته على ما نذكره في
الكتاب مفصلا :. وكذلك ما ذكره ووعد به من ابطال كون الدعوه طريقا ولا شك انها لو
بطلت لصح له ما قال ولكنا نقول ان شاء الله انه اذا بطل النص والاختيار ثبتت الدعوه
طريقا للامامه من بعد الايمه الثلاثه على ما نجده ان شاء الله تعالى ثم قال بعد ذلك
ومما نبينها اجماع الصحابه فانهم وان اختلفوا في المختار فاتفقوا في ان طريقه
الاختيار والعقد فالمهاجرون طلبوها من طريق البيعه وكذلك الانصار وكذلك طلحه
عنه يوم السقيفه وبعدها :. وكذلك اعتبرها امير المومنين عليه السلام حتى قال العباس
امدد يدك ابايعك وامير المومنين في كل وقت انما طلب البيعه او رضي بها ولم يدع النص
ان طريقها الاختيار ثم قال يوضح انهم كما فزعوا الى طلب عين الامام فزعوا الى الاختيار
وهذا معلوم من حالهم يوم السقيفه ويوم الشورى بل انهم لم يشرعوا في ذلك الا عن
توقيف ثم قال ويبين ان عمر جعل الامر شورى في سته وامير المومنين دخل في
الشورى وكل ذلك يدل على صحه ما قلنا ثم قال وقولهم ان امير المومنين دخل في الشورى
لا يراد الحجه لانه كان وقت الاحتجاج من حيث اجتمعوا لاقامه امام :. الا ان الظاهر
انه دخل الشورى فلا يقطع على الستر ويتعلق بما لا نعلم :. ولانه كان يمكنه ايراد الحجه
في ساير الايام :. ولانه لم يورد شيئا مما يدل على النص يوم الشورى فكيف يصح ما قال
وبعد فان محاورته ومجاورته بامر الشورى وبيعه عبد الرحمن وما اشترط
على القوم عامه وعليه خاصه وقبوله ذلك وقول عبد الرحمن ان ابايعك على كذا
ولم ينقل احتجاجه بالنص وكل ذلك يبطل ما تزعمه القوم والكلام عليه
في ذلك اما قوله ان الصحابه اجمعت على طريقه الاختيار وان اختلفوا في المختار
فالجواب عنه ان هذا فاسد وخارج عن الطريقه المستقيمه لان اختلافهم في اعيان

المختارين انما تقع من حيث اختلفوا في الاختيار ولم يذكروا طريق الامامة ولا خطر لهم على بال
لان القائلين بامامة امير المومنين انما اعتمدوا النص الدال على امامته دون الاختيار ∴
يؤيد ذلك انهم لو كانوا يذهبون الى ان الاختيار حق وانه يدوم لواحد لكانوا لا يجوزون
العدول عنه بعد ذلك ∴ واما قوله وكذلك اعتبرها امير المومنين حين قال للعباس
امدد يدك ابايعك فالجواب عنه ان هذا من اول الدلالة على انه اراد مبايعته من
طريق حصول النص دون الاختيار لان العباس انما قال ذلك له من دون استشارة او طلب رضى من
اهل الحل والعقد بامامته لتقدم النص الدال على امامته ∴ الا ترى انه لو اراد تثبيت امامته
من طريق الاختيار لبدا بالاستشارة لا بالمبايعة على ما يوجبه مذهب القائلين بالاختيار لانهم
لا يرون ان بيعة واحد تكفي من دون مشاورة جماعة من الكبار عندهم واما قوله انهم
كما فزعوا الى طلب عين الامام فزعوا الى الاختيار وهذا معلوم من حالهم يوم السقيفة ويوم
الشورى فالجواب عنه ان هذا لا نسلم على الاطلاق بل فزع بعضهم الى النص على
علي عليه السلام لانه المنصوص عليه وفزع الاخرون الى الاختيار وطلبا للافضل لما لم
يشتغلوا بالاسناد لا بالنص على امامة علي عليه السلام وكيف يقال انهم فزعوا الى
الاختيار مطلقا ∴ وعلى ان ما جرى من امر الشورى يخالف ما جرى من امر السقيفة
من وجهين احدهما ان عند مخالفينا لا فرق بين خمسة وخمسة اذا كانوا من اهل الحل
والعقد وامر الشورى كان مختصا بخمسة معينة ∴ والثاني ان عمر ذكر في حكاية ما
ذكر في امر الشورى وانه ان بايع ثلاثة وخالف اثنان فاقتلوا الاثنين فصح العقد بعقد
ثلاثة واباح دم المخالفين لهم وانتم تعتبرون بيعة واحد برضى اربعة ∴ واما حكايته
عن السؤال والجواب عنه في حضور امير المومنين للشورى وانه صح برغمه الرضى بذلك
فالجواب انه اعتماد على غير معتمد فان امير المومنين لم يدخل في الشورى باختياره ولم
يك راضيا على وجه من الوجوه ∴ وانما سكت عن النكير في ذلك للسبب الذي سكت عن النكير
في ابتداء الامر ∴ وقد روي عنه عليه السلام التصريح باظهار الكراهة للشورى وما كان
من عمر فيها وهو قوله متى شككت في مع الاول حتى الان اقرن مع هذه القرائن ∴ على انا
لو سلمنا انه دخل في الشورى مختارا فانه لم نعلم قصده عليه السلام بالدخول ضرورة
فيصح به واذا لم نعلم قصده احتمل انه اراد التمكن من ايراد الحجج والمناظرة والامر بالمعروف
كما فعل ∴ واحتمل انه غلب في ظنه انهم لا يعدلون عنه لما يعرفونه من فضله عليهم فيتوصل
الى حقه برضاهم وترك المشاجرة بالامر السهل ومتى احتمل ما ذكرنا لم يكن لهم فيه فرج
على انا بينا ان امر الشورى كان مخالفا لامر الاختيار يوم السقيفة فكيف يكون كل

واحد منهما حجة واما قوله انه لم يوجد شيئا مما يدل على النص يوم الشورى فالجواب
انا قد بينا ما اوردناه في ذلك المقام وكفيتك خبر المناشدة نظيرا له فانه فيه ذكر النصوص من
القران الكريم ومن اقوال النبي صلى الله عليه وعلى اله الا ان [illegible] القوم لعرفوا انه اولى بالمقام لانه
نص اسنده الى لكن وقع التقصير في ذلك من اول الامر الى اخره الى ان ال الامر الى ما ال
واما قوله في محاورتهم يوم الشورى وحديث عبد الرحمن في طلب البيعة على سنة الشيخين
فالجواب عنه ان هذا الكلام خرج على رضاه بالدخول في الشورى والشركة لم ينبههما
وذلك لم يصح ∴ وما كان من المساعدة على البيعة على اجتهاد رأيه معين وجهان احدهما
انه طلب منه كفه من اي وجه كان فيصح حمل البيعة فيه تاكيدا لما يريد من طاعتهم له الواجبة
بالنصوص ورأى ان ذلك اسكن لقلوبهم لانها طريق كافية في ثبوت الامامة ∴ والوجه
الثاني يؤكد هذا وهو ذكره للبيعة على اجتهاده سنته دون اجتهاد نفسه فدل على انه
يعتقد انه صاحب الامر قبلهما وانه لا يرى باجتهادهما مطلقا فلذلك [illegible] في هذا الحجة
له وهي عليه بما بينا وعلى ما ذكرنا نحمل ما حكاه في الكتاب من قوله ولم يقل لا حاجة
لي بالبيعة وهذا واضح لمن تامله ثم قال بعد ذلك وبالتسليم انهم قالوا ثبت
امامة ابي بكر بالاجماع وطريق اثبات امامته الاختيار فعلم صحة الاختيار والعقد
يوضحه ان كل امر يبنى على امر اخر ففساد الاصل يوجب فساد الفرع فلما ∴
كان صحة امامة ابي بكر مبنيا على الاختيار وثبت امامته ثبتت صحة الاختيار ∴
ثم قال ولا يقال ان امامته لم تثبت الا بعد ثبوتها وصحتها من بعد بالاجماع والكلام
عليه في ذلك اما قوله ثبت امامة ابي بكر بالاجماع وطريق اثبات امامته
الاختيار فالجواب انه بنى كلاما على خلاف فان امامة ابي بكر عندنا باطلة بما نبينه من بعد
ان شاء الله فما يبتني عليه يجب ان يكون باطلا ∴ وعلى ان [illegible] لحاله يصح امامته الى
الاختيار لانه هو الطريق عنده واحاله يصح الاختيار على امامة ابي بكر فيكون احاله كل
واحد من الامرين على الاخر وهو باطل ∴ وعلى انه يقال لهم اذا كان العقل عندكم
لا يدل على جواز الاختيار فالذين دعوا الى الاختيار وبنوا امر الامامة عليه بماذا
علموا صحته واي شرع دلهم على ذلك بينوه لنا ان كنتم تعلمون فان قالوا يجوز ان يكونوا
رجعوا في ذلك الى نص من النبي صلى الله عليه واله الا ان ذلك النص لم ينقل الينا
لان الاجماع قد اغنى عن ذلك فجوابنا ان هذا لا يصح لان الاجماع على الاختيار لم يحصل
فان لم يحصل فكيف يغني عن نقل النص ∴ ولا خلاف ايضا ان بعد وقوع الاختيار
اختلف الناس في الامامة واذا اختلفوا مست الحاجة الى الاحتجاج فلا بد ان
يوردوا ما احتجوا به قولهم ∴ ولو اوردوا خبرا لاشتهر ولوجب ان ينقل الينا لانه

اثنا في طريق الامامه وفرضنا بعض الكافه كما علمنا معًا للامامه في النص الجلي ولو كان متواترًا
والمحجه فانه يعلمه الانصار كما يعلمه المهاجرون من عمه وبوع علمه الا اتفاقًا ادى الى احد
بالطلبين اما ان يقال دفعوا النص وذلك لا يجوز مع عظم محلهم في الدين واما ان يقال سهوا عن
ذكر الخبر وهذا لا يصح ايضا لان السهو على مثل اوليك عن امر مهم علموه لا يصح في مجرى العاده
ولو جاز على مثل اوليك دفع النص او السهو عنه جاز ان يدفعه المهاجرون او يسهون
عنه وكل ذلك باطل فاذا بطلت هذه القاعده عرفت ان يمسكهم بالاخبار عن غير اصل صحيح
عقلي ولا شرعي والحمد لله ❊ ثم قال بعد ذلك وترك عيسى اما والواسع في الكل الرضي بامامه
عمر وكل من قال بامامه عمر قال بامامه ابي بكر وطريقنا الاخبار الى اخر ما ذكر والكلام
عليه انه بناه على الرضى بامامه عمر وذلك فاسد فيفسد ما بناه عليه وسياتي بيانه في موضع
ان شا الله تعلى ❊ ثم قال بعد ذلك الدعوه والخروج والانتصاب شي من ذلك ليس
بطريق للامامه على ما يدعيه الزيديه ثم قال لنا في ذلك وجوه احدها انه ثبت
لما بينا ان طريق الامامه الاخبار وفي تصحيحه بطلان كل قول يخالفه ومنها ان
الامامه امر شرعي فتوخذ طريقتها وصفاتها من الشرع ولم يقم دليل شرعي على اعتبار
الدعوه ومنها اجماع الصحابه في حال بعد حال عند التنازع في امر الامامه
وبيان صفه الامام ثم طرق الامامه وطلبوا من طرق الاخبار ولم يقل احد منهم بالدعوه
ومنها ان القيام بالامر والانتصاب له والدعوه الى نفسه وطاعته لا يصح الا بعد
ثبوت امامته لان جميع ذلك فرع على الامامه فلو كانت صحة الامامه موقوفة على
الدعوه لاحتاج كل واحد الى صاحبه واحتاج الى نفسه بواسطه وهذا لا يجوز
ومنها ان معنى الدعوه ان يدعو الناس الى طاعته والقول بامامته فما لم يثبت لم
يصح الدعا اليه كما ان الدعوه الى النبوه والتصديق بنبوته لا يصح الا بعد تقدم النبوه كذلك
هذا والكلام على هذه الجمله ان الاول او زده مبني على ان طريق
الامامه الاخبار وقد بينا ان ذلك باطل والجواب انه قد بطل
القول بالاخبار وبطل النص الجلي على اعيان الائمه بعد الائمه الثلاثه فتعين الحق في
كون الدعوه طريقا ❊ واما الثاني وهو قوله ومنها ان الامامه امر شرعي فتوخذ
طريقتها وصفاتها من الشرع ولم يقم دليل شرعي على اعتبار الدعوه فالجواب عنه
اما قوله انها شرعيه وان طريقها او صفاتها شرعيه فقول صحيح واما قوله
ولم يقم دليل شرعي على اعتبار الدعوه فمن باطل فقد قام الدليل على ان الدعوه طريق
لثبوت امامه من بعد الحسن والحسين عليهما السلم وهو جامع لخصال الامامه من
العلم والورع والفضل والشجاعه والسخا والقوه على تدبير الامر والكلام
من هذه الجمله يقع في ثلاثه فصول اولها في المنصب ومعناه ان الامامه لا يجوز الا فيمن

كان ابوه من ولد الحسن او الحسين وانتصب ... ان الدعوه طريق الامامه من اهلها
الشروط ❊ والذي يدل على الاول اجماع الامه على جوازها فيهم واختلافهم فيمن
سواهم بعد بطلان النص على اعيان الائمه والاجماع حجه ولا دليل على خلافه
❊ اما ان الامه اجمعت على جوازها فيهم فلان الامه المعتبرين كلهم
افترقوا على ثلاثه اقوال الخوارج والمعتزله والزيديه فقالت الخوارج الامامه
جايزه في كل الناس وهذا باطل عندنا وعند المعتزله ❊ وقالت المعتزله
بجوازها في قريش اسند لالا بقوله عليه السلم الائمه من قريش وسنتكلم عليه
وقالت الزيديه انها جايزه في ولد الحسن والحسين دون غيرهم ❊ فمن اجازها في كل
الناس فقد اجازها في ولد الحسن والحسين اذ هم من الناس بل من خيرهم ومن
اجازها في قريش فقد اجازها في ولد الحسن والحسين اذ هم من قريش بل من خيرهم
ومن اجازها في ولد الحسن والحسين فقد حصل له الاجماع على ذلك ❊ وقد
بطل عندنا وعند المعتزله القول بالنص على اعيان الائمه بما هو مذكور عند الجميع
واما ان الاجماع حجه فهو مذهب هشام ومذهب المعتزله بالحجج المذكوره في الكتب
من ابواب المسائل وغيرها واما انه لا دليل على خلافه فلان الامامه امر شرعي
فلا يوخذ وصفاتها ولا طريقها الا من الشرع كما ذكره الكل في مواضع واما
استدلال المعتزله بقوله صلى الله عليه واله الائمه من قريش فلا يخالف ما ذكرنا
لان ولد الحسن والحسين من قريش ❊ ومن اذا كانت للتبعيض افاد الخبر
ثبوت الامامه لبعض مجهول من قريش وقد وقع الاجماع على ولديهما وهم بعض
معين فيجب حمل النص عليه ❊ واما الفصل الثاني وهو ان الدعوه طريق
الامامه فاعلم ان معنى الدعوه هو التجرد للقيام بالامر والعزم عليه وتوطين
النفس على احتمال اثقاله ومباينه الظالمين ❊ ولا خلاف بين الامه في ان
الامام يجب كونه على هذه الصفات بعد بطلان النص الذي ذكرناه عن الاماميه
ولا دليل يدل على كون غيرها طريقا الى الامامه لان سوى الدعوه من الاخبار
قد بطل عندنا وعند المعتزله ❊ وقد ابطلنا كون الاخبار طريقا كما يدعون
من الاجماع على ثبوت امامه ابي بكر بالاخبار وسياتي من بيان ذلك ان شا الله تعلى
ولو بطلت الدعوه لخرج الحق عن ايدي الامه وصار كل فريق من الامه يقول
بقول هو باطل وذلك ينقض كون اجماع الامه حجه ❊ وقول المعتزله ان

ما اسموه من الدعوه خلاف الاجماع من الصحابه لانهم حين اختلفوا في الامامه افترقوا فرقتين
فمنهم من قال طريقها النص ومنهم من قال بالاختيار ولم يقل احد بالدعوه فالجواب عنه
انا لا نسلم انهم اختلفوا في طريق الامامه وانما اختلفوا في عين الامام فمنهم من قال هو علي
ومنهم من قال هو ابو بكر ولم يذكر احد منهم طريقها ما ذا يكون وقد قلنا بامامته على النص فلم
تخرج عن الاجماع واما وقوع هذه المسئله من بعد فلو لم يكن الدعوه طريقا لها لخرج
الحق عن ايدي الامه على ما بينا وذلك لا يجوز وقد قدمنا سطرا مما جرى في هذا
الفصل وسنعود له مزيد ايضاح فيما بعد ان شا الله واما الشروط
فاعتبارها اجماع منا ومن المعتزله جمله وتفصيلا فلا نقع الاشتغال بها
واما قوله ومنها اجماع الصحابه في حال بعد حال عند التنازع في امر الامامه
وبيان صفه الامام وطريق الامامه وطلبوا من طريق الاخبار ولم يقل احد منهم بالدعوه
فالجواب عنه ما قدمنا من انهم اختلفوا في اعيان الائمه من دون ذكر طريقها وايضا
فوقعت هذه المسئله من بعد عدم النص وكيف تطلب طريق اخرى لمن يرى النص من الله تعالى
ورسوله صلى الله عليه واله واما قوله ومنها ان القيام بالامر والانتصاب
له والدعوه الى نفسه وطاعته لا يصح الا بعد ثبوت امامته الى اخر ما ذكر فالجواب
عنه ما قدمنا من ان معنى الدعوه هو التجرد للقيام بالامر والعزم عليه ومباينه
الظالمين اذا اجتمعت الصفات التي يجب كونه عليها وقد دل الشرع على ان من
يكون على تلك الصفه ثم يدعوا الى نفسه يجب اجابته فمعنى الدعوه التي هي طريق
الامامه غير معنى الدعا الى نفسه للقيام بامر الله والمعاونه على ما اوجب الله
فعله فكيف يلتبس احدهما بالاخر حتى يلزم عليه ما لا يلزم لولا السهو والغفله
وكيف يصح ان يقال ان الدعوه من موجبات الامامه وانها فرع عليها حتى قال يفرع
على نفسها بواسطه مع ما حققنا من ان معنى الدعوه هو التجرد للامر والعزم عليه
واحتمال الاثقال ومباينه الظالمين وهذه امور ترجع الى افعال القلوب وافعال
الجوارح واما دعا الغير فهو يكون بالخطبه والمكاتبه والاستدلال
والمناظره فكيف يجعل احدهما الاخر وعلى انا نعلم من عاده اهل البيت
عليهم السلم وما كانوا عليه بتوريه بعد الحسين على الخروج والدعوه واستحقاق
الامامه من بعده اجمعه من غير منكر منهم ولا منازع ولا حدث من احد منهم
التبري ممن فعل ذلك فلو كان الحق في خلافه لظهر التنكير منهم عليهم السلم
لانهم العتره واجماع العتره حجه كما قدمنا وقد روي من عبادهم

وزهادهم صحه ما ذكرنا يروي صاحب المحيط في الامامه باسناده الى ابي جعفر
قال سمعت اخي موسى بن جعفر يقول ليس منا اهل البيت امام مفترض الطاعه وهو جالس
في بيته والناس يختطفون من ذراريه لا يدفع عنهم ظالما ولا يحميهم [illegible] ولكن الامام
منا الباذل نفسه لله القايم بكتاب الله الداعي الى الحق الناهي عن الباطل وبهذا
الاسناد الى الحسين بن علي المقتول بفخ يقول من قام منا اهل البيت داعيا الى الله
والى كتابه والى جهاد اهل الجور فهو من حسنات زيد بن علي بفخ والله لنا زيد بن علي
باب الجنه وقال لنا ادخلوها بسلام امنين وبهذا الاسناد الى الحسين هذا
انه قال يحيى [illegible] الهمداني يا ابا زكريا كل مجاهد منا في سبيل الله الى يوم الساعه
في ميزان صاحبكم زيد بن علي عليه السلم بفخ والله زيد بن علي باب الجنه وقال لنا ادخلوها
يا بني علي بسلام امنين وبهذا الاسناد الى زيد بن علي قال قال رسول الله صلى
الله عليه واله يقول الله جل ثناؤه قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيره انا ومن
اتبعني يعني من اهل بيتي لا يزال الرجل بعد الرجل منهم [illegible] ادعوا اليه وبهذا
الاسناد الى زيد بن علي عليهما السلم يقول حق علينا اهل البيت اذا قام الرجل منا
فدعا الى كتاب الله وسنه رسوله وجاهد على ذلك فاستشهد ومضى ان يقوم
اخر يلونه فدعوا الى ما دعا اليه حجه لله عز وجل على اهل كل زمان الى ان تقضي الدنيا
وبه الى عمرو بن خالد قال سمعت زيد بن علي عليهما السلم يقول انا يكون اماما
المجالس في بيته مسبل ستره لا يامر بمعروف ولا ينهى عن منكر تجري عليه احكام الظلمه
وبه الى ابي خالد عن زيد بن علي عليهما السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه
وعلى اله ان افضل الشهدا رجل قام الى امام جائر فامره بتقوى الله ونهاه عن
معصيه الله وجاهده [illegible] وهو كذلك وعنه مثله
وعنه قال سمعت زيد بن علي عليهما السلم يقول ان الله تعالى فرض طاعه
اربعه منا امير المومنين والحسن والحسين عليهم السلم والامام القايم بالسيف
يدعوا الى كتاب الله وسنه رسوله وبه الى زيد بن علي عليه السلم قال
قال رسول الله صلى الله عليه واله يا علي ان خير الشهدا يوم القيامه
وانا امامي وبعد حمزه وجعفر رجل قام بسيفه فجاهد امام ضلاله حتى يقتل
وبه الى جابر عن ابي جعفر محمد بن علي عليهم السلم قال قال لي يا جابر ليس منا

امام مفترض طاعته ان خرج عليه سيف هو الناس يطلبون ... به انما الامام
المفترض طاعته من شهر سيفه ودعا الى سبيل ربه ⁂ وبه الى الناصر
باسناده الى جعفر بن محمد عليهما السلم انه قال قائمنا لقاعدنا وقاعدنا لقائمنا
انا لو خرجنا جميعا لقتلنا جميعا ولو قعدنا جميعا لطلب بحق الله في الامر والنهي
⁂ وبه الى يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله جعفر بن محمد عليهم السلم
عن خروج زيد بن علي عليه السلم فقال خرج مخرج ابائه ومخرج الحسين بن علي
صلوات الله عليهما ⁂ وبه الى حسن بن علي المكفوف اخو حسن صاحب فخ عن محمد بن
موسى عن زيد بن علي عليهما السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله اقرب
الناس مني موقفا بعد حمزه وجعفر رجل خرج بسيفه على امام جائر فقتل حتى
قتل ⁂ وبه الى ابي اسحق الفزاري قال قتل اخي بباخمرى مع ابرهيم بن عبد الله
ملقيا باحسنه فقال لي ان كنت فعلت شهدت فخ الطوا نه فقال الموضع
الذي قتل فيه اخوك احب الى من الموضع الذي كنت فيه قلت فما منعك ان يكون
خرجت معهم قال كانت عندي ودايع فانتظرت ان يأتي اهلها ان تقبلها ⁂
وبه الى ابي علي قال كنت عند جعفر بن محمد فقال له رجل سمعت عمك زيد بن علي عليهما السلم
يقول الامام منا اهل البيت الموثوق لنا في دينه وعلمه والباذل نفسه لربه مجاهدا
عدوه فقال جعفر صدق عمي زيد ⁂ وبه الى ... ابيه عن زيد بن علي عليهما السلام
قال اتى رسول الله صلى الله عليه واله في موضع فخ فصلى فيه باصحابه صلاة
الجنائز ثم قال يقتل ههنا رجل من اهل بيتي في عصابة من المؤمنين ينزل لهم باكفان
من الجنة وحنوط من الجنة تسبق ارواحهم الى الجنة قبل اجسادهم ثم ذكر
فضلهم مالم يحفظه راويه قال وذكر ابو العباس الحسني رضي الله عنه ان
محمد بن ادريس الشافعي كان من شيعة يحيى بن عبد الله بن الحسن بن الحسن
ابن علي بن ابي طالب مع جماعة عددهم في المصابيح ⁂ وفي هذه الاخبار ما لا يخفى على
من له مسكة من عقل ودين ⁂ وقد ثبت عندنا ان اجماع اهل البيت عليهم السلم
حجة باية التشديد وخبر الثقلين وخبر سفينة نوح وغير ذلك مما تحرر
في موضعه ⁂ وان المعتزله تجمع معنا على ما حكيناه من اعتبار الشرائط
جميعها واعتبار ... الطامس والعزم على القيام بالامر ويقولون لو وقع
البيعه والاختيار لمن لم تكن هذه الصفه لم يجب طاعته ولا لزمت محبته لكنهم يقولون

لا بد مع هذه الامور من الاختيار له والعقد له وقد اجمعوا معنا على ما ذكرنا
طريقا للامامه مع عدم النص وادعوا بازائه فلزمهم الشناعه عليها فكيف يقولون
في شيء ثم ما لا يلون لو حوريه فكان ينبغي ان يوجه السؤال بان يقول ما عندهم في الدعوه
مع الخصال صحيح غير انه ليس بكاف في كونه اماما حتى يختار ويعقد له ⁂ ثم قال
بعد ذلك احتجوا بوجوه منها اجماع اهل البيت لانهم بين قائل باعتبار
النص وقائل بالدعوه وبطل النص فثبت الدعوه ثم قال والجواب ان قولهم اجماعهم حجه
لا يصح لانا بينا انهم بعض الامه فلا يكون قولهم حجه ⁂ وبعد فلا نسلم انهم اجمعوا
على ما ذكروا لان كثيرا منهم يقول بالعقد والبيعه والكلام عليه
في ذلك اما قوله ان اجماع اهل البيت ليس بحجة فباطل لان الله تعالى يقول ملة ابيكم
ابرهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا
شهدا على الناس وهو تعالى لا يختار الا العدول الذين لا يجمعون على ضلاله واخرجنا
من سواهم من سائر ولد ابرهيم بالاجماع فبقي اهل بيت النبي صلى الله عليه وعلى اله
واما قوله لا نسلم انهم اجمعوا فالجواب انه دفع للمعلوم ولا نعرف من
قال منهم بخلاف ذلك ⁂ وما الفرق بين دعواه هذه ودعوى من يقول ان من
المعتزله من يقول بالدعوه فقط او بنص الامام على الامام وهذه دعاوي كلها
لا نعلم بها ⁂ وما ذكره من قوله احتجوا بان ما نعتبره لا يخالف عنه
احد انه معتبر في باب الامامه وهو اجتماع الخصال ثم قال وما اجمعوا
ان مجرد الخصال لا يكفي ولا بد من امر زائد به يصير اماما فلا انهم اجمعوا
على طلبا امر سوى اجتماع الخصال والجواب ان الصحيح من مذهب الزيديه ان
اجتماع الخصال شرط في صحة دعوى الامامه والدعوه التي قدمنا معناها
هي الطريق فلا يعترض بما قاله ⁂ وقد قدمنا جميع ذلك بحمد الله ومنه ⁂
قال بعد ذلك معول الامامه قريش وعند الزيديه ولد الحسن
والحسين ثم قال لنا اجماع الصحابه على امامه ابي بكر وعمر وان كان هناك الحسن
والحسين والكلام عليه انا قد بينا ان اولادهما يجمع على
جوازها فيهم وهم معينون فكانوا اولى بما لا طائل في اعادته واما
احتجاجه على ابطال امامتهما عليهما السلم بالاجماع على امامه ابي بكر

فالجواب انه لم يدع الاجماع على امامة ابي بكر لا يصح بل قد وقع النص على امامتهما عليهما السلام بقوله صلى الله عليه واله الحسن والحسين امامان قاما او قعدا وابوهما خير منهما وقد ذكرناه فيما تقدم مع ما قاله واحتج الفقيه بقوله عليه السلم اني تارك فيكم الثقلين الخبر قلنا ان الخبر ان صح فيحتمل ان يتبين فيه بان الوجه الذي يتمسك به ولم يبين ان العترة من هم ويحتمل انه اراد التمسك بمحبتهم ولعل فان المراد بالعترة الائمة ولذلك قال ابو بكر نحن عترة رسول الله صلى الله عليه ولم ينكر عليه احد ولذلك قال في منعي فرعون ان المهاجرين واعلى طير نفسه ودا توابه نبه والكلام عليه في ذلك اما قوله ان الخبر مجمل فقد بين صلى الله عليه واله ذلك في مواضع منها ما ذكر فيه من نفي الضلال اذا تمسكوا بهم وذلك يقتضي متابعتهم في اديانهم علما وعملا ومنها انه قرنهم بالكتاب فكيف يشكل المراد بعد ذلك وهل هذا الا كمن يقول هو مجمل في الكتاب فكما انه يحمل على وجوب متابعة الكتاب وتحريم مخالفته فكذلك العترة ؛؛ ومنها قوله عليه السلم لن يفترقا حتى يردا على الحوض والمراد به في احكامهما لا في ذواتهما فقد يفترق بالعيان فدل على ان الكتاب العظيم بخلاف ما هم عليه وانهما يأتون ويتركون ما يخالف الكتاب ؛؛ واما قوله انه لم يبين من هم فالجواب انه لو ورد مثل هذا الكلام من غير هذا الفاضل لا حمناه لعبر حوابنا له لان ذلك ليس يغاب على من روى الخبر وامثاله ان العترة هم اهل بيت النبي صلى الله عليه واله وان كثيرا من الاخبار فيه التصريح بذكر عترتي اهل بيتي وغيرها ما بين فيه انهم علي وفاطمة والحسن والحسين واولادهم وفيها قصة المباهلة لاهل نجران وغيرهم فكيف يحتج حيث لا ينفع به بنوع ويحكي شيئا ثم يحكي نقيضه ؛؛ واما قوله ويحتمل انه اراد التمسك بمحبتهم فالجواب عنه انه بهذا الكلام قد عرفهم وعرف المراد بالخبر بعد انكار ذلك ثم ان ذكر من حمله على المحبة فنقول فيه وجهان احدهما انه لا ينافي ان اجماعهم حجة مع وجوب محبتهم ووجوب متابعتهم وتحريم مخالفتهم والثاني ان من محبتهم ان لا نعدل عنهم بما خصهم الله به من معدن الامامة ؛؛ والعجب منه حيث احتج على ان العترة هم الائمة

بقوله ولذلك قال ابو بكر نحن عترة رسول الله صلى الله عليه واله ثم استقر ابو بكر الامة ؛؛ ثم زعم ان هذا معنى معقول في قال ولم ينكر عليه احد ؛؛ وكذلك خروجه عن هذا النمط الا استشهاد في منعي فرعون بانه ان المهاجرين واعلى طير نفسه ودا توابه نبه وهذه امور متنافية لا يشبه بعضها بعضا ولا يتوجه في شيء منها حجة على خروج اولاد النبي صلى الله عليه واله من كونهم عترته وكيف لم يحمل من جملة هذه الائمة المحصلين ما قد رواه في مصنفاته من قوله عليه السلام عترتي اهل بيتي ؛؛ ومن جوابه عليه السلم لمن سأله عن عترته مسماهم وعينهم ؛؛ ولو لم يكن الا ما ذكره صاحب الكتاب في كتاب سفينة العلوم لكان فيه ما يقطع كل شغب في هذا الباب ؛؛ ثم قال احتجوا بقوله مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح ثم قال قلنا ان هذا ان ثبت لا يدل على الامامة فالجواب ان المراد من الخبر ظاهر لان الاعتصام بهم سبب النجاة من الهلكة كما في ركوب السفينة السلامة منها فكيف يعجب عنه هذا ؛؛ واما قوله في اخر فصل على انه لو ثبت ذلك كانوا اولى بالبيعة فالجواب ان رجال الا يجهر في غيرهم فلا فالجواب انه دفع وجه التشبيه لان المعلوم ان كل من لم يركب السفينة هلك فكذلك كل من لم يتمسك باهل بيت النبي صلى الله عليه يهلك فكيف يعجب عن مثله ما ذكرناه ؛؛ واما قوله انهم اولى بالبيعة فالجواب انه عارض ذلك بعد ذلك فلا نقبل وعنده انهم وثابر فرسش في ذلك سواء فما فائدة تخصيصهم بالتشبيه للسفينة العاصمة من الهلاك حينئذ ؛؛ وما ذكره بعد ذلك من قوله الامام بعد رسول الله صلى الله عليه ابو بكر خلافا للزيدية والامامية ان الامام هو علي وخلافا للراوندية ان العباس هو الامام ثم قال والكلام يقع في مواضع احدها الكلام في انه كان يصلح للامامة والثاني ثبوت الامامة والثالث مطاعن المخالفين والجواب انه لا حاجة بنا الا في ابطال ثبوت الامامة ولا نعترض للفصلين الاخرين لوجوه منها ان كثيرا منها مجمع عليه وان كان منها ما هو مختلف فيه فيطول الكلام ومنها انا متى ابطلناها

بفضائل امير المومنين عليه السلم صارت كالحجة بين الجرو وسعيها انه لما وقع عند
الاستقصا الدخول في امور لا يحتسر عليها الا الامامية ومن جرى مجراهم وقد روى عن
الجاحظ وهو معتزلي المذهب انه قال علي بن ابي طالب محنة على المتكلم ان وفاه حقه غلا
وان قصر في حقه اسى والطبريه الوسطى صعبه المرتقى حايره اللسان الا على من وفقه
الله عز وجل هذا معنى كلامه وقد قال احمد بن حنبل ما روي لاحد من الفضائل مثل ما
روي لعلي بن ابي طالب ولو اشتغلنا بمثل هذا لطال الكلام واتسع الامر والغرض
الاختصار على ما حكيناه عنه الوقته حالا فاقتصرنا ثم قال بعد ذلك واما
الفصل الثاني فلما كنا في اثبات الامامة طرق احدها قالوا اثبتوا بطلان
النص وصحة الاختيار ثبتت امامته اذا فاسدهما والجواب عن هذا ان
النص ما بطل بل ثبت وبطل الاختيار وقد تقدم جميع ذلك ثم قال بعد ذكر واثباتها
اجماع الصحابة على امامته فانه وقع النزاع في ابتدا الامر وقال المشوره قال الامر
اخيرا الى الاتفاق حتى بايعوه ورضي به الكل والكلام عليه في ذلك ان
قال بالاتفاق الصحابة على امامته عقدا بعد لانا لا نسلم ذلك جملة ولا تفصيلا اما
على الجملة فانه الاختلاف بين الامة ان امير المومنين امتنع عن البيعة وذكر انه اولى
بهذا الامر وان عباس عبد المطلب قال لامير المومنين بعد البيعة لابي بكر امدد يدك
ابايعك حتى يقال هذا عم رسول الله بايع ابن عمه الراضي بالعقد لابي بكر ولا اختلاف ايضا ان الزبير امتنع
من البيعة وخرج شاهرا سيفه الى ان قال له عمر ما قال واخذ سيفه وكسره
ولا خلاف ايضا ان خالد بن سعيد لما ورد من اليمن اظهر الخلاف وحشي بني هاشم
وبني امية على الخلاف حتى قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي فقال ابو سفيان لامير المومنين
ان شئت ملاتها لك عليهم خيلا ورجلا وامير المومنين يقعد عنه وقعد
بنو هاشم اجمع وامتنعوا من الحضور عنده واظهر سلمان النكير وقال
كرديد ونكرديد وسعد بن عبادة وذروه وعشيرته وبنوه قعدوا عنه
واظهروا الخلاف واستهار خلاف هولا القوم كاشتهار وقوع البيعة
لابي بكر ممن عقد له هذا حال البيعة في الاول واما قوله ان الامر
آل اخيرا الى الاتفاق حتى بايعوه ورضي به الكل فالجواب عنه انه لما انقوله

الامر وحصلت الغلبة فخشيته للاسباب التي جرت من منافسة كبيرة من كبار
المهاجرين والانصار بشير بن سعد الى ابيه وهو رئيس الانصار حسدا لابن عمه سعد
وخشيته من ان يعقد له الامر راى امير المومنين الكف عن الامر خشية من انتشار
الكلمة وطمع المشركين وقلة الانصار والاعوان من اهل الثقة فتمسكت وسكت عن غيره
وخصومنا لا ينكرون ما قلنا وقد ذكر قاضي القضاة في شرح المقالات وذكر
اعتراف بوقوع الخلاف وادعا الزوال في الاخر فيلزمه بيان ذلك فيقال له صح رضى
علي وسعد والزبير وفلان وفلان فلا يجد الا مجرد الدعوى وهذا كلام على الجملة
وبعد لعن التفصيل حذرا من التطويل على ان من جملة ما يدفع به قولهم
بالرضى بالبيعة لابي بكر ما رواه في المحيط بالامامة باسناده الى ابي معمر قال قلت للزهري
لم يبايعه علي ستة اشهر قال لا ولا احد من بني هاشم حتى بايعه علي وباسناده
الى عدي بن حاتم قال ما رحمنا احدا رحمتي عليا حين اتي به ملببا فقيل له بايع قال فان
لم افعل قالوا اذا نقتلك قال اذا تقتلوا عبد الله واخا رسول الله ثم بايع كذى
وضم اليه اليمنى وباسناده الى عدي بن حاتم قال اني لجالس عند ابي بكر اذ جي بعلي
فقال له ابو بكر بايع فقال له علي عليه السلم فان لم افعل قال اضرب الذي فيه
عيناك فرفع راسه الى السما ثم قال اللهم اشهد ثم مد يده فبايعه وقال
فيه وروى سلمان الفارسي انه قال اصبتم واخطاتم اصبتم سنة الاولين
واخطاتم اهل بيت نبيكم وروي انه قال اسبتم او ما شبتم او جملتم او كاهلتم
والله لو اعلم اني اعز لله دينا او امنع لله ضيما لضربت بسيفي قدما قدما
قال وروى اهل السير ان امير المومنين عليه السلم والعباس لما تنازعا في
الميراث وتخاصما الى عمر قال عمر من يعذرني من هذين ولي ابو بكر فقلتما اعق
وظلم والله يعلم انه كان برا تقيا ثم وليت فقلتما اعق وظلم فكيف يقال مع
هذا انه بايع ابا بكر راضيا وكذلك سائر من ذكرنا من عيون الصحابة
على ان التخلف عن البيعة معلوم وكل من اعتبرنا يعترف به ولم يقع منه تصحيح لما

ادعوه من البيعة بعد ذلك طوعا ولما وقع الالتباس لوقوع الشبهة وان كانت على سبيل
الاكراه وما هذه حاله لا يعتبر به. فاما قوله بعد ذلك وبالشبهة انما ثبتت امامة
عمر باجماع الصحابة اذ لم يرو في طول مدته خلاف عن مخالف في ابتداء الامر ولا في النهاية
ولم يكن ذلك الا من اجتمعوا واما كان يبنى على امامة ابي بكر فلولا ان امامته كانت ثابتة صحيحة
والا لما اجمعوا على امامة عمر. والكلام على ذلك انا بينا ان السكوت الحاصل في ايام
ابي بكر لم يدل على الرضى بامامته لانه لم يعلم ان سكوتهم كان للرضى بل الظاهر انه كان
لاجل اسباب الخوف التي جرت هنالك وان كان كذلك فقد علمنا ان السبب الذي سكتوا
في ايام ابي بكر لم يزل في ايام عمر وسائر الاسباب التي لاجلها سكتوا في ايام
ابي بكر كانت مستمرة في ايام عمر بل كانت اقوى مما كان في ايام ابي بكر لان هيبة عمر كانت اعظم
واذا كان السكوت في ايام ابي بكر لا يدل على الرضى لحصول سبب السكوت فاستمرار السكوت
في وقت عمر يكون كذلك بل اعظم كما قدمنا. الا ترى ان سكوت امير المومنين والحسن
والحسين عليهم السلم عن النكير على معاوية لم يكن لاجل الرضى بامامته والاستحسان
لافعاله وانما كان لسبب الخوف من جهته وكذلك السكوت في اول امر يزيد لعنه الله
وعقد معاوية له البيعة لم يدل على الرضى كذلك في الاحوال المتقدمة وهذا ظاهر
وما ذكره بعد ذلك انه لو كان هنالك خلاف في امامة عمر لنقل كظهور البيعة
وما عقده له من ان الامامة من اركان الشريعة فالكلام عليه ما
قدمنا ان المانع من النكير في امامته اعظم من المانع من النكير لامامة ابي بكر وان
السكوت عنه لا يدل على امامته كما لم يدل السكوت عن قتله عثمان وخلافة
الامويين على صحته لما كانت الحال حال خوف وحذر. وما ذكر
بعد ذلك من تتبع الاحوال التي جرت ودعواه ان سعدا اسقط خلافه ثم قال
ان خلافه لا يعتد به وقوله ان امير المومنين عليه السلم كان يداخلهم ويشاورهم
وزوج ابنته من عمر وقول ابي بكر اقيلوني فانه يقيس على قلب المحب
والباغض وانكاره كسر سيف الزبير وان ابا ذر وسلمانا وعمارا تولوا من جهتهم
فالكلام عليه انه ما قدح في سعد حيث قال سقط خلافه وادعى موته
ثم قال خلافه لا يعتد به فكيف ذكر ذلك عنه وكيف لا يعتد باحد الصحابة
في القدح في الاجماع وهذا لو كان وحده فكيف وقد ذكرنا الكبار معه كامير المومنين

عليه السلم ومن ذكرنا معه. ودعواه في انكار ما جرى على بيعة مصاحبه
في المشهور فلا يخفى ولا ينفع فاعله. وخلطه علي عليه السلم لا يقدح في حاله
ولا ترجح امامة عمر لان سكوته عن النكير في الامامة اكثر من ذلك واذا كان معذورا
لما ذكرناه فكيف ينكر مخالطته لهم. وانكاحهم ايضا لا يدل على الرضى بامامتهم
ولم يبلغ خلافهم الكفر فيحرم مناكحتهم. وكذلك الكلام في ابي ذر وسلمان وعمار
وتوليهم لان امير المومنين هو العذر وكل ما يتصل من بعث امره مثوبا فلمن امور
يحتاج فيها الى الامام او معاشرة للقوم او غير ذلك. ثم قال بعد ذلك وقوله تعالى
قل للمخلفين من الاعراب يدل على صحة امامته لانه يقتضي وجوب طاعتهم وايجاب
الثواب على ذلك بطاعتهم ولمخالفتهم اوجب العقاب ولو لم يكن حقا لما وجب
ذلك. والكلام عليه من وجوه منها انه لا خلاف ان الاية نزلت
في الذين تخلفوا عن الحديبية بشهادة اهل النقل والمفسرين وكان بعد
ذلك غزوات كثيرة فمن اين انه ليس المراد به تلك الغزوات ومن اين ان
الداعي ليس هو النبي صلى الله عليه واله مع ذلك. وقد روي عن الضحاك
انه قال هم ثقيف. وعن سعيد بن جبير انهم هوازن يوم حنين
وروي عن قتادة انهم هوازن وثقيف. ومنها انا لو سلمنا لهم ان
الداعي غير النبي صلى الله عليه فما انكرتم ان يكون ذلك دعا امير المومنين
عليه السلم الى قتال اهل البغي من الناكثين والقاسطين والمارقين على ما
امر النبي صلى الله عليه واله عليا بذلك دون دعا ابي بكر. ولا يجب حمل
الدعا على انه بعد رسول الله صلى الله عليه واله لانه يقتضي وقوعه
في المستقبل على ضرب من التراخي لان دخول السين لا يوجب اكثر من ذلك
وليس فيه تعيين الوقت الذي يقع فيه الدعا. وكذلك ليس فيه لفظ
العقيب فيحمل على اول دعا الى القتال عقيب موت النبي صلى الله عليه واله
ولهذا قال صلى الله عليه واله ستلي امر امتي رجل وهو قتال مشير الى معاوية
ومن يجري مجراه ولم يوجب ذلك انه اول من يلي امر الامة. ولا يقال
ان البغاة من المسلمين وقد قال في الاية تقاتلونهم او يسلمون لانهم عندنا

غير مسلمين ولا مؤمنين شرعا ∴ ومن قال منهم ان المراد به الدعا الى
قتال الروم والفرس لا يرجع فيه الى حجة لانه لا تقوم بها الحجة ∴ وليس ذلك اولى
مما حكيناه عن المفسرين اولا ∴ على انا لو سلمنا ان المراد بالداعي
ابو بكر فانه لا يوجب امامته لانه ليس فيه اكثر من ان الدعا يستحق الثواب فان
اطاعوا اتاهم الله اجرا حسنا وان يتولوا عذبهم وهذا كما يقع من الامام
يقع من غيره لان اجابة الداعي واجبة الى القتال في بعض الاحوال وان لم
يكن اماما كما يجب مع الامام وذلك عند خشية بوادر الكفار ∴ ولو انتصب
احد المسلمين وغلب الظن على النصرة على يده وجبت اجابته لانه من باب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يصلح له كل احد اذا كملت شرائطه
ويحتمل قوله فان يطيعوا على طاعة الداعي الى القتال وان حمل على ان
يطيعوا الله في اجابة الداعي كان ابعد من الامامة لما ذكرنا اولا ∴
ثم ذكر بعد ذلك معاذير وعلى ما قررنا في امامة عمر لا يمكن نقل خلاف في السكوت
واكد انا قد بينا سبب السكوت وانه اعظم من العذر في السكوت
وقت ابي بكر لشدة الامر واستحكامه من الاكثر وحسن التقية فيهم ∴
ثم قال وقولهم السكوت لا يدل على الرضى قلنا ولذلك لا يدل على
الخلاف فلم حملت ذلك على الخلاف مع عدم الامارات ∴ وبعد
فان السكوت في مثل هذه المواضع يدل على الرضى لانه اذا ظهر
منكر فسكتوا ولم ينكروا كان اجماعا على الخطا والكلام
على هذا قد يعدم منكر الا انا بينا ان امر عمر لما لم يستقر عسر التكبير وصعبت
المشاقة جدا وعظم خطرها ∴ واما قوله لم حملنا السكوت
على عدم الرضى اولى من حمله على الرضى فالجواب عنه ان التكبير
هو الاصل وعدم الاجماع قد ظهر من اول الامر فلا يزيله الا ما
يظهر دون ما كان محتملا واما قوله اذا ظهر منكر فسكتوا
ولم ينكروا كان اجماعا على الخطا فالجواب ان هذا من جنس ما تقدم
من لا يشترط وجوب الانكار لم يحصل وهو لا يجب الا مع شرطه فكيف

تكون خطا ∴ وقد قدمنا ان من هذا يلزم لو قيل به في السكوت
عن قتلة عثمان وعن ولاية بني امية وغير ذلك اذا انفصل عنه قالوا وجرت عادته
ثم ذكر بعد ذلك امامة عمر وادعى ثبوتها بعهد ابي بكر اليه بالامامة
وقال لانه لو لم يصر اماما لما جاز العدول عنه ولا ظهروا ذلك والرواية
الامامة في الاخبار اقوى من بيعة العاقد بن ∴ ثم قال ومنها الاجماع
على امامته واعاد كثيرا مما تقدم مثل موت سعد وتولي سلمان وعمار
من جهته والكلام على هذه الجملة قد تقدم وما يذكره هاهنا كالتنبيه
على ما مضى اما قوله بعهد ابي بكر فالجواب عنه انه باطل من وجوه ثلاثة
احدها ان عندهم طريقها العقد دون العهد ∴ والثاني ان العاهد
قد بطلت امامته فليبطل من عهد اليه ∴ والثالث ان الامامة شرعية
وليس في الشرع ما يدل على كون العهد طريقا ∴ اللهم الا ان يكون معصوما
فدعوى ذلك باطلة في ابي بكر بالاجماع ∴ واما دعواه للاجماع على امامته
فهي كالدعوى على امامة ابي بكر بل خطر الساكت فيها عن النكير اعظم ∴
وموت سعد مع بقاء امير المومنين وكبار الصحابة لا فرج لهم فيه والوجه
وتولي سلمان وعمار من جهته ان صح فهو برأي امير المومنين لاستقامة
الحال ∴ وانه اولى بالامر من عمر فله التولية لمن احب ∴ ثم ذكر
بعد ذلك المطاعن على عمر واجاب عنها ∴ وذلك متفرع على امامته ولم تصح
ثم قال والكلام في امامة عثمان كالكلام في امامة الشيخين
ولان من يقول بامامتهما يقول بامامته ∴ ووجد الرضى من اهل الحل
والعقد بعد المشورة في امامة ما لم يجز قبله والجواب ان امامة
الشيخين قد بطلت فبطل ما بناه عليها ∴ وقوله من قال بامامتهما لا يكون
حجة في صحة امامته لانه بنا على فاسد ∴ ووجود الرضى من اهل الحل
والعقد بعد المشورة ان اراد به جميع الصحابة لم يصح دعواه ∴ وان
اراد بعضا منهم كما روي فليسوا كل الامة ∴ وان اراد ان عقدهم له
صح كما صحت امامة ابي بكر بالعقد عندهم فقد بطل الاول فيبطل الاخر
تبعا ∴ وذكر بعد ذلك المطاعن واجاب عنها بزعمه

ولا حاجة بنا الى الاشتغال بذكر ان امامته لم تثبت ولان في الاشتغال
بتلك الامور بعث زاجر تسكينها اصلح من تحريكها واسلم عاقبة فالخطر
عظيم فنسأل الله تعالى الثبات في الامر والعزيمة على الرشد وحسن
الخاتمة بمنه وطوله وهذا احسن ما انتهينا النظر في تتبع ما خالف فيه السيد
الحاكم لائمة الزيدية في مسائل الامامة وتكلمنا عليه جملة لانه
ذكر ذلك جملة فسلكنا طريقته في الاختصار وحكاية النكت والعيون
من غير استقصا لما يحتمل ولم نشتغل فيه بالدلالة على مذهبنا بل
اقتصرنا على حكايته الى في كتابه وتكلمنا على ما اورده من ذلك
والمسئول ممن نظر فيه الدعا لمن عني به واصلاح ما يعلم خلله فوقعت
العناية منه عند كبر السن وكلال الخاطر وضعف السامع والناظر
على اس السبعين من مولده عمن يعمل مثل ذلك ما يكون سببا لقوته الله
ونفع المسلمين كان حسبنا بالزلفة عند الله عز وجل وكان الفراغ من
جمعه ثالث يوم من شهر الله المعظم رمضان سنة ثمان وستماية
والحمد لله اولا واخرا على كل حال وصلى الله على رسوله سيدنا محمد النبي
وعلى اله خير ال وحسبنا الله وكفى ونعم الوكيل

فالطف بها الطالب فيها بعين الانصاف فانها ادام من حرما وه صاف